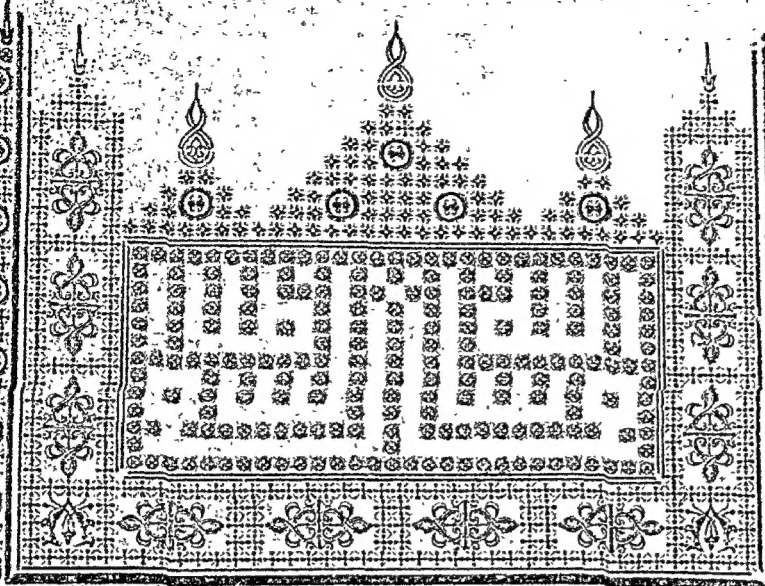


باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 (قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرامة بخلاف المعاملات على ما عرف في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أي عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها في الجمع) حيث قال ونفسها بالكامة الواحدة اهـ وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 يفسد الصلاة التكلم بالكلام بدل الكامة فقال وهذا أولى من تعبير الجمع بالكلام كذا في الحروف فيه نظر اذ مناه على ان المراد به اللغوى وليس بمتعين مجوز ان مراد به اللغوى بل هو الظاهر اهـ يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوى



بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

ما كان سابقا لمحدث عارضا سيما وبالفسادات عارضا كسبنا قدم ذلك وآخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) الحديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها ما شرته بنفسه مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجهه دون وجهه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لا صلاح صلاته أولا علما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام لشمّل الكامة الواحدة كما عبر بها في الجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء العلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل يجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفع الموعود المهجى مفسد عندهما خلا فلا ينيب يوسف لهما أن الكلام اسم لحروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام به يذيق وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اهـ وينبغي ان يقال ان أدناء حرفان أو حرف مفهم كع امر أو كذاق فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمّل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار غير

يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في الجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة الجمع مفهوما وللقليل الذي دل عليه منظوما وليس فيه ما يشعر بتقصده باللغوى أو اللغوى في عبارة الجمع (قوله وينبغي ان يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من خروج وق

من حروف بعد برافه ودخل في تعريف الكلام المذموم (قوله ولم أر عنه جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فإن قيل كيف يستقيم هذا فإن راوي حديث ذي الدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى الله عليه وسلم وتحرى الكلام كان ثانيا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ما جئنا ولا وجه الحديث إلا هذا لأن ذا الدين قتل ببدر واسمه مشهور وشهيد براد ذلك قيل فتح خيبر برمان طويل كذا في المسوط وانظر ما ذكره الشارح الزبلي يظهر لنا الجواب على أن ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذي الدين وبعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أن صلواتنا على خير رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم إلى آخر ما ذكره ٣ واطن أن المؤلف اشتبهه عليه

هذا الحديث بخديث ذي الدين فلا يرجع (قوله ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ) قال في النهر أقول يجب حمل ما في المجتبى على المبدل منها لم يكن ذكرا أو تزيها وقد سبق أن

والدعاء بما يشبه كلامنا غير المبدل يحرم على المجتبى قراءته (قوله وينبغي أن يتعلق الخ) قال في النهر ظاهر ما في الشرح وعليه جرى العيني أنه قصد في الدعاء فقط وهو الظاهر لا شتم الدعاء على ما يشبه كلامنا وما لا يشبهه بخلاف التكلم فإنه يفسد وإن لم يشبهه كلامنا كالمهمل ولا شك

السلام وغيره أنها لا تفسد وأما ما رواه الحاكم وصححه أن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما أسكره وأعلمه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لأنه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجتماع منقطع على أن رفع الأثم مراد فلا يراد غيره والألزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولما قلنا أن بقول أن حديث ذي الدين الثالث في صحيح مسلم وأنه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بأن كلام الساسي ومن يظن أنه ليس فيها لا يفسدها فإن أحجب بأن حديث ذي الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها ما حلفتموه لا به رواية أبي هريرة وهو متأخر الإسلام وإن أحجب بجواز أن يرويه عن غيره ولم يكن حاضرا فغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أر عنه جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغرض ضرورة الساسي أنه لو عطس أو تجشأ فحصل منه كلام لا تفسد لم يتعد إلا حرارته كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانبيل والزبور فإنه يفسد كما في المجتبى وقال في الأصل لم يجز وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبي يوسف أن أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفردته وإن دخل في التكلم لأن الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي أن يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا أن الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما يمكن سؤاله من العباد كاللهم اطمعني أو افض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحالة طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولولا خيبه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تفسد صلواته وقال المرغيناني أن أنصاف الكامة مثل كل الكامة تفسد صلواته ثم ذكرنا بالدعاء بما يشبه كلامنا فقال الحاصل أنه إذا دعا بما في الصلاة أو في القرآن أو في المسأور لا تفسد صلواته وإن لم يكن في القرآن أو في المسأور ولا يستحيل سؤاله تفسد وإن كان يستحيل سؤاله لا تفسد أه ويشكل عليه اللهم اغفر لي أو خالي

أن يكونه قيداً فيه يخرجه قسداً أه وتعبه الغني بما قدمه بين يديه من أن المراد من التكلم النطق بالحروف سمي كلاماً أولاً فكانه نسي ذلك ونسي أيضاً اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أي تعبير المصنف بالتكلم أولى من تعبير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر إذ منتهى على أن المراد به الخوى وليس بمتعين لجواز أن يريد الغوى بل هو الظاهر أه اعتراضه فانت تراها استظهر أن المراد بالكلام الغوى وحشد فدعوا أن المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه لكلامهم لغة من حيث أنه صوت فيه حروف وقوله لا شك أن كونه قيداً فيه يخرجه قد علمت مما سبق أن كونه قيداً فيه يدخله أه كذا في جوابي شرح مسكين (قوله وقال المرغيناني الخ) أقول قال في التمهيد وإن وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلواته وإن فجع معنى الشطر لا حل الضرورة أه وفي زلة القاري من فتح القدير عن الحائفة إذا أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فراجع وقرا الأولى أو ركع ولم يتمها إن كان شطر كلمة أو لم يتمها لا تفسد وإن كان لو أنها تفسد

تفسد الشطر حكم الكل وهو الصحيح أه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء ويقصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء وإذا قصرت أردت الدموع وقروها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر لا نين هو صوت التوجع كذا في العناية وخصة العني بالمحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه ٤ وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي ومثله في الشر بن لالية

فانه نقل انها تقصد اتفاقا كما قدمناه (قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر خسة أو نار) أي يفسدها بالانين فهو أن يقول آه كما في الكافي والتاوه هو أن يقول آوه ويقال آوه الرجل تاوهم أو تاوه أو تاوها إذا قال آوه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل آواه كشيء التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائر هاتم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الهاء وكسر هاء فهاتان آخرتان ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وقد يمكن يلها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أو ياء بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشدودة يلها ياء مشناة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو وه بمد الهمزة وضم الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وخينئذ فتسمي آه أنينا أو آوه تاوها اصطلاح آه يعني باللغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قصد للثلاثة وقوله لا من ذكر خسة أو نار عائد إلى الكل أيضا فالمحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسالك الجنة وأعوذ بك من النار لم تقصد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكأنه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عندهما وعن أبي يوسف ان قوله آه لا يفسد في المحالين أو آوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا شملت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تقصد وان كانتا أصلتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا «أمان وتسهيل» ونعني بالزوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد أين ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهمهم أي أهمل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كها زوائد آه وتعمقه الشارحون بأن أبا يوسف إنما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بأنه أراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرية محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اماما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كما مر انض اذ لم يملك نفسه من الانين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والجسا اذا حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فانه لو استعطف كلما أو هرة أو ساق حمار لم تقصد صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمع من غير صوت لا تقصد صلاته بلا خلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاصيخان والتافيف كالانين كاف وتنف ثم أف اسم فعل لا تفخر وقيل لتفخرت وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو اراد به التافيف فان الصلاة تقصد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف لم يكن في المجتبى الصحيح ان خلافه إنما هو في المنخفض وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في المحرفين لا تقصد صلاته وفي أربعة أحرف تفسد وفي ثلاثة أحرف

عن تاج الشريعة وزاد انه توجع الجهم وهو على وزن دغ آه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرملي ثلاثة عشر فأعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله قسمية آه أنينا أو آوه تاوها اصطلاح) قال في النهر أنت جدير بان هذا انما يتأتى على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت التوجع فان

والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر خسة أو نار

الفرق بين آه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لان ما هنا مد ودوماء مقصور كما علة مما نقلناه عن شرح المنية والشر بن لالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح القصة ابن معطي انها جمعت عشرين جمعا

وسردها لكن بعضها مؤخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هاء وتسهيل اختلف لا يوم انسيه «نهاية مستول أمان وتسهيل» قال وفيه نظر لان ثلاثي من نبات البناء وادار سم بها تكرير معنى وضع اللفظ الياء وليس بجيد والصواب ان يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتونهم أو قولي أسهل ما تنوي

(قوله ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر ه احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

معارضته (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشرع بلالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخيخ للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التخيخ لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجى بل الشرط كونه مسموعا وبعبارة الفتح وبعضهم

والتخيخ بلا عذر وجواب عاطس يرجح الله

لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نفر طائرا أو دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد الخ تفريع على الاول ان كانت لا في قوله لا تفسد ثابتة في أصل جميع نسخ الظهيرية والا فهو تفريع على الثاني كما هو المتبادر والذي رأيته فيما عندي من نسخة الظهيرية ثموتها فتأمل (قوله أي لم يجبه) ظاهره ان الضمير المنصوب في قوله لانه لم

اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى وفي الحائسة ولو ادغمت عقيب أو أصابه وجب فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل نفسه صلاته ويكون بمنزلة الابن وهكذا روي عن أبي حنيفة وقبل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وحرم به في الظهيرية وكذا لو قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مالا ثم لا تفسد وان كان لا مالا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عودته منه بشئ من القرآن للتمني ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعود لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخيخ بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر وصف بظرف على المكاف يناسب التسهيل عليه فان كان التخيخ لعذر فانه لا يبطل الصلاة بخلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا عرض صحيح فهو مفسد عندهم ما خلا فالابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لا يمكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أولم يندى امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وعرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه فيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسد بها اتفاقا لكنه مكرره وهو محل قول من قال ان التخيخ قصد واختيار مكرره لانه عيب لعزوه عن الفائدة وقيد بالتخيخ لانه لو تنابف فصل منه صوت أو عطس فصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التخيخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المجموع ما يكون مهجى نحو أح وتنف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا ما لشمس الأئمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس يرجح الله) أي يفسد بها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شئ من كلام الناس فجعل التشبث منه قيدا بكونه جوابا لانه لو قال العطاس لنفسه يرجح الله يافقسي لا تفسد لا نسلم ان يكون خطأ بالغير لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرجح الله وقيد بقوله يرجح الله لانه لو قال العطاس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحل عند ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحل ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحه او اشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يرجح الله فقال العطاس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية يرجح لان يصلين فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يرجح الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العطاس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدعه اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو ينفذ فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس بعيد كما

يدخله عائذ الى المصلي الآخر ولا يظهر انه عائذ الى الرجل الخارج أي لان القائل يرجح الله اعتمادا بذلك العطاس لا للمصلي الآخر كان قول العطاس آمين جوابا للداعي له بخلاف المصلي الآخر لم يكن تأمينه جوابا له تأمل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) قال في النهر لا نسلم ان الثاني تأمينه لا يقطعاه بالاول والى هذا يشير التعليل اه أي التعليل

نائبه عليه فانه يفيد ان الاجابة حصلت تامين العاطس فلم يكن الثاني تامين الدعائه وكلام الذخيرة فيه فليست تامين وفي شرح نظم
الكبرى الامامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه ليكون جواباً أما اذا دعاه غيره فلا يظهر كونه جواباً فلا تقصد اه
وهو اولى مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جواباً وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على ان
المراد الدعاء للصلى بخلاف ما في الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

لا يخفى وأشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان أراد جوابه بنفسه والافلا
وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال ليبيك سيدي حين قرأ
بأيها الذين آمنوا فقيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة عز بالي نوادر بشر
عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء أسر به وحرك لسانه
وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسر به وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطلقاً اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل ينادي المؤذن ان يجهر بالتكبير
فرجع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذلك لو قال عند ختم الامام
قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في شهادة الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين
تفسدان قصد الاجابة اه (قوله وفتح على غير امامه) أي يفسد حاله لا تعلم وتعلم لغير حاجة
فيئد به لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته امان كان الامام لم يقرأ الفرض
فظاهر واما ان كان قرأ فقيهه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح رجلاً يجري على لسانه
ما يكون مفسداً فكان فيه اصلاح صلاته ولا تعلق ما روى عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم
الامام فاطعموه واستطعماه سكونه ولهذا الوقع على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
وهو قول عامة المشايخ لا تطلق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه ذكر في الاصل
والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقاً ان يفتح وان كان تعليمياً ولكن التعليم ليس بهل
كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسداً وان لم يكن محتاجاً اليه وصح في الظهيرية انه لا تفسد
صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصح
المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام أيضاً فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الاخذ مطلقاً في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على
امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدي منهى عنها والفتح على امامه
غير منهى عنه قالوا انكره للمقتدي ان يفتح على امامه من ساعته وكذا انكره للامام ان يلجئهم اليه بان
يقف ساكناً بعد المحضر أو يكرر الآية بل يركع اذا جاء أو انه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها
ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلاف الرواية في وقت أو ان الركوع ففي
بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدراً ما تجوز به الصلاة
ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم امان قصد قراءة
القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فمحل ما اذا تكرر

تامين الآخر ويوضح
هذا ما في الشريعة لامية
عن قاضيان لوعطس
المصلي فقال له رجل
مرحك الله فقال المصلي
آمين فسدت صلاته لانه
اجابه ولو قال من يجنبه
معه أيضاً آمين لا تفسد
صلاته لان تأمينه ليس
بجواب اه والمراد بمن
يجنبه أي من المصلين
يدل على قوله لا تفسد
صلاته لكن سياتي بعد
نحو ورقة عن المبتني
لوسم المصلي من مصل

وفتحه على غير امامه

آخر ولا الضالين فقال
آمين لا تفسد وقيل
تفسد وعليه المتأخرون
فليست تامين (قوله وأشار
لي ان المصلي اذا سمع
لاذان الخ) أدخل في
لنهر هذه الفروع تحت
سوله والجواب بالاله
الله قال وما سلكاه
ولي (قوله لانه تعلم
تعل لغير حاجة) لان
استفتح كأنه يقول اذا

تهبت الى هذا فبعده ما اوالدي فتح عليه كأنه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس
ذاتي السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الا ترى الى ما ذكرناه
سلي الله تعالى عليه وسلم قال لا يفي ولا فتح على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
لا أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنية ارجع على الامام الى قوله ويد ن) اقول يحتمل ان يكون المراد انه تذ كسبب الفتح وان يكون تذ كمنفسه
ولكنه صادق تذ كره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذ كره من نفسه لا يظهر فرق بين
احد في التلاوة قبل تمام الفتح او بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاحد بسبب الفتح واذا كان
تذ كره من نفسه لم يوجد الاحد بسبب الفتح وكون الظاهر انه احد بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من البيانات لا من
الامور الراجعة الى القضاء
حتى يعتبر الظاهر ويدل
عليه ما مر من انه لو فتح على
غير امامه قاصدا للقراءة
لا التعليم لا يفسد عند
الكل ومن انه لو سمع
الاذان فقال مثل ما يقول
المؤذن نفسا ان اراد
الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس
الامر لا الظاهر المتبادر
هذا ما ظهر لي فليست
(قوله وهي مؤيدة لما
قاله وارده على أبي
يوسف) اقول الظاهر
ان الفساد بها عند أبي
يوسف لا للتغير بالعزيمة
بل لما فيه من الخطاب
بخلاف ما قصده الجواب
وليس فيه خطاب
والحاصل انه فرق بين
قصد الجواب وقصد
الخطاب بما فيه أداة نداء
أو أداة خطاب لان قصد
الخطاب بما فيه ذلك من
كلام الناس فليس ذكرا

منه او كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل
والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلا بتفسيد مرة واحدة
وان كان من غير استفتاح فلا تفسيد مرة واحدة وانما تفسيد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما
سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي على غير الامام
يفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد وما على
قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنية ارجع
على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذ كره اذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم يفسد ولا تفسد
لان تذ كره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم من ليس في الصلاة ففتححه على
امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي
تفسد بها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه بناء بصغته فلا يتغير بعزيمة
وايهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كتشبيات العاطس وليس
مقصود المصنف بخصوص الجواب بهذه السكامة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصدها الجواب فهي
على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على
اشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى
فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وما تلك بينك يا موسى أو كان
في السفينة وابنه خارجا فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن
دخله كان آمنا وزاد بهذه اللفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة
لما قاله وارده على أبي يوسف ومما ورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن
كذافي فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لا مراح وهو التعليم والابرار
مدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم
اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسره فاسترجع لذلك بان قال ان الله وانا اليه راجعون مريدا
بذلك الجواب وفتح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلا ولا ييوسف وقال بعض المشايخ انه
مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضيان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله
ان الاسترجاع لا يطهر المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت
لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها دفع الوسوسة
لامر الدنيا تفسد ولا مراح لا آخره لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في السكافي
بصورة بان قيل بين يديه أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقيد بهذه الصورة لما
في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يسره ففتح فقال لا اله الا الله أو الله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

صعبه وان وافقه في اللفظ بخلاف ما قصده الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله
كان آمنا وانه عبرة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبا حنيفة ومحمد يقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطا بالخطأ
الخصوص الا بالنسبة والنسبة لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبارا بالعزيمة وقد
مر ان أبي يوسف لا تغير الصيغة بها تأمل

(قوله وقد بنا الجواب لانه الخ) لا يخفى ان الفساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كافي القبح كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اهـ ولذا فسدت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما نالك يمينك يا موسى ويا بني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وبفتح على غير امامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

الحق بالجواب ما في المجتبى لوسم أو هال ير يدز حرا عن فعل أو أمر به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامة انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسيح وأراد به اعلامة انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للامام شيء فسيح المأموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسيح للامام اذا قام الى الآخرين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة لانه القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك الحديث الصحيح من نابه شيء في صلاته فليسيح فللمحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبى قال ولوقام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدى سبحان الله قيل لا تقصد وعن التكرار في تفسد عندهما اهـ وقد قدمنا حكم ما اذا أحاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولولعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحاشية والظهيرية ولوقرأ الامام آية الترهيب أو الترهيب فقال المقتدى صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اهـ وهو مشكل لانه جواب لامامته ولهذا قال في المبني بالمجعة ولو سجد المصلي من مصل آخر ولا الصالحين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اهـ وفي المجتبى ولولي الحاج تفسد صلاته ولوقال المصلي في أيام التشريق لله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم أي لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بسوءه فقال ان الله وانا لله راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اهـ وهو صحيح بخلاف المشهور (قوله والسلام ورد) لانه من كلام الناس أطلقه فشمل الحمد والسهو كما صرح به الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كما في الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فاعتبر ذكره في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد ما فيه من كاف الخطاب اهـ وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالحمد ولم يقيد الرد به قال الشافعي لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا لا يرد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اهـ وهكذا قيد السلام بالحمد في المجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون الخطاب حاضر فهذا لا فرق فيه بين الحمد والنسيان أي نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة الحمد فقط ان لا يكون الخطاب

احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لا اله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد الحديث الا في كافي القبح (قوله ثم رأيت في المجتبى قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التقات الى آخره وان لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب

والسلام ورده

في فساد صلاته خلاف وعلى عدمه فهو مفيد اهـ أي وعلى القول بعدم الفساد فالسبح مفيد وساقى في السهو فتصح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق في محتمل هنا مبني على خلاف ما صحقه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى ان يعود ليكون مفيدا كيف وفيه رفض الفرض لانه جسد بعد التلبس حاضر به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامته) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان الجواب فلا معنى لاستشكاله اهـ تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرنه على ان المراد به سلام التهمة وهذا لا فرق فيه بين الحمد والنسيان فلذا أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح بعفي البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاذبي حيث قال وفي
الهارونيات لو سلم قائما على ظن انه آثم ثم علم انه لم يتم تقصده لا تسلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على انسان ساهيا
وقال السلام ثم علم فبكت تقصده اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسننا ذل الكلام مقصدا لا السلام
ساهيا وليس معناه السلام على انسان اذ صرح جوابا انه اذا سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فبكت تقصده صلاته بل المراد
السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل اتمامها ومعنى المسئلة ان ظن انه اكمل اما اذا سلم ٩ في الرابعة مثلا ساهيا بعد ركعتين

على ظن انها تركت وصحة
ونحو ذلك تقصده صلاته
فليحفظ هذا اه (قوله
لانه سلم في غير محله) تعليل
للفساد لا لقوله وقيل
ببني كما توهمه العبارة
على ان قوله وقيل ببني
ليس موجودا فيما رأيت
في القنينة (قوله على
المحتاج) كذا هو في
القنينة وانظر ما معناه وفي
بعض نسخ البحر على
المعتاد وفي بعضها على
المختار (قوله وكان هذا
القائل) وهو المعبر عنه
ببعض من ليس من أهل
المذهب فهم من نفي الرد
بالاشارة الفساد أي فهم
من قولهم ولا يرد بالاشارة
ان المراد انها تقصد على
تقدير الرد بها كما ان الحكم
كذلك في الرد بالنطق
فقوله من نفي الرد مصدر
محور ورعين مضاف الى
مفعوله وقوله بالاشارة
متعلق بالرد وقوله الفساد
بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرابعة ساهيا وان صلاته لا تقصد وكذا لو سلم المسبوق مع
الانام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع ان السلام على انسان يبطل مطلقا واما السلام
وهو الخروج من الصلاة فانه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنينة سلم قائما على ظن انه آثم
الصلاة ثم علم انه لم يتم فبكت وقيل ببني لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو
مقيد لا إطلاقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا وبعدها دعاء كان عادته أعاد
ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويجة سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد
ببني ان لا تقصد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فبكت اه ثم هذا كله اذا
سلم أو رد بالاساهة اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما الوصل انسان على
المصلي وأشار الى رد السلام برأسه أو يمينه أو باصبعه لا تقصده صلاته ولو طلب انسان من المصلي شيا
فاومأ برأسه أو قيل له أريد هذا فاومأ برأسه بلا أو بيمينه لا تقصده صلاته اه وفي المجمع لو رد السلام
بلسانه أو يمينه فبكت ومن العجب ان العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من
ليس من أهل المذهب قد عزر الى أي حنيقة ان الصلاة تقصد بالرد باليد وأنه لم يعرف ان أحدا
من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في
المذهب فيه بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد ان عدم الفساد قول أي حنيقة وأي
يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد
بالنطق لكن الثبت ما ذكرنا اه فان صاحب المجمع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره
العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من
الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسانا بنية السلام فبكت صلاته ونقل الزاهد بعد
نقله عن حسام الأئمة المودفي انه قال فعلى هذا تقصد أيضا اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا
ذكره البقاعي وقال عند أبي يوسف لا تقصد اه ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود
وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الانصار
فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا
يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل
وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه
فرد على اشارتي ولا أعلمه قال الاشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقتضي
عدم الكراهة وقد صرحوا كافي منية المصلي وغيرها بكرهه السلام على المصلي ورده بالاشارة

١٢ - بحر ثاني في (قوله وان صاحب المجمع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على
ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وأنه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب المجمع نقله وهو
من أهل المذهب وهذا من العجب (قوله وان قلت انها تقتضي عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد
بالاشارة لانه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو
يصل فرد على بالاشارة يحتمل انه كان نهياله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فانه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعدد كرهه لحاصل ما في شرح المنيه أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لان الرد مشرك يراد به عدم العبث وبعده المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم انه في الصلاة ويراد به المكافاة على السلام الذي هو حق على المسلم لا جبر ليس هذا المراد في هذا المقام وهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكرها تزيه الوقوعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ ١٠

أجاب العلامة الحلي بانها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لها انما كان تعليلها للجواز فلا يوصف بالكرهية وقد طال رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل اللؤلؤ الحلي لفسادها بالمصاحفة بانها سلام وهو مفسد وعمل الزيلعي بانها كلام معني ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد الا حادثا الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارئ والمجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التخلي ولوسلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتخوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه اعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي فسادها بانتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة لا اولى فقوله بعد ركعة الظهر طرف للافتتاح وصورتهما صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان يظل عنه بضيق الوقت أو بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالتنقل الى العصر متطوع عند أي خنيفة وأبي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصفه الفرضية قبل الدخول في العصر لترتيب وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شروعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس يحصل فخرج عنه ضرورة لمنافاة بينهما فإتاحت الخروج عن الاولى صحة الشروع في المغايرة ولومن وجده فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النقل أو الواجب أو شرع في جنازة يفتي بما يرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان مقبدا فكبر لا انفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مقتحما أداة ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداة فيختص بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة قلغت النية الثانية وتفرغ عليه ما ذكره اللؤلؤ الحلي اذا صلى

انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقريسة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو وافتحاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر ذلك مما لا يوهم خلاف المراد وجل الأدلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار اليه الا بملحني (قوله ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني) قال في النهر فالأولى أن يعمل الفساد بالمصاحفة بانه عمل كثير بخلاف الرد بالسند اهـ وهو ظاهر كلام الشيخ ابراهيم الحلي في شرح المنيه (قوله ثم

اعلم انه يكره السلام الح) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال سلامك مكره على من ستمع * ومن بعد ما أبدى بسن ويشرع مصل وتال ذا كر ومحدث * خطيب ومن يصفي اليهم ويسمع مكره رفقه جالس لقضائه * ومن يجثوا في العلم دعهم لينفعوا مؤذن أيضا أو مقيم مدرس * كذا الاجنبات الفتيات تمتع ولعاب شطرنج وشبه بخلاتهم * ومن هو مع أهل له يمتنع ودع كافر أو مكشوف عورة * ومن هو في حال التعوط أشنع ودع آكلا اذا كنت حائطا * وتعلم منه انه ليس بمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كافي القيمة والمغني ومطهر الحجام والحقة فقلت كذلك أستاذ مغن مطير * فهذا اختتام والزيادة تنفع اهـ (قوله فقد انتقض وصفه الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لان فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستانامل (قوله يصير مستأنفا على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الاربع لافي الأخيرة فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بأن ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوي الثانية أما اذا نواه ما يصير مستأنفا عليهم ما فتدبريم ما ذكره المؤلف هنا ما خوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما بحثنا فيه حيث قال وفي نوافر الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم حي ما نوى فوضعت بينهما فان كبر التكبيرة الثانية ينوي الصلاة على الاولى أو علم ما أولاه لانه فهو على الجنازة الاولى على حاله يتقاهم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضا لا اولى شارحا في

الثانية لانه نرى ما ليس بموجود فحقت بيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الح) ١١ قال في النهر اقول اطلاق عدم

الفساد في الحافظ انما سمى
على العلة الثانية اما على
الاولى فلا فرق بين الحافظ
وغيره وبعبارة الشارح
ولو كان يحفظ وقرأ من
غير حمل قالوا لا تقسند
لعدم الامرين وفي الفتح
ولو كان يحفظ الا انه نظير
وقرأ لا تقسند وهاتان
العبارتان لا غبار عليهما
اه واصله انه لا بد من
تقييد عدم الفساد في
الحافظ بان يكون من غير
حمل (قوله ثم اعلم الح)
اقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف
والا كل والشرب

البرهانية قميل كتاب
التحري قال هشام رأيت
على أبي يوسف نعلين
مخسوفين بمسامير فقلت
أترى بهذا الحديد باسا
قال لا فقلت ان سفیان
وثر بن يزيد رجعهما الله
تعالى كره ذلك لان فيه
تشبها بالرهبان فقال
كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يلبس النعال
التي لها شعروا نهان
لباس الرهبان فقد أشار
الى ان صورة المشابهة
فيما يتعلق به صلاح العباد
لا يضر وقد تعلق بهذا
النوع من الاحكام
صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

الظاهر انما لم يسم تدكرانه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعاً وسلم وذهب
ففسد ظهره لان ثنية دخوله في الظهر ثانياً وقع لغواً واذا صلى ركعة فقد خلت المكتوبة بالنافلة قبل
الترافع من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال بويت ان صلى الى آخره فسدت
الاولى وصار مستانفاً للمنوي ثانياً مطلقاً لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان
وامسك بعد الفجر ثم نوى بعده فغلام يخرج عنه ثنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان
مختلفان لا ربحان لاحدهما على الاخر في التجربة وهما في الصوم والركاة جنس واحد كذا في
المخط (قوله وقرأته من مصحف) أي يفسدها عند أي خفيفة وقال هي نامة لانها عبادة انضافت الى
عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولا يبي خفيفة وجهان أحدهما ان حمل المصحف
والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الشاني انه تعلق من المصحف فصار كما اذا تعلق من غيره وعلى
هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والحمول عنده وعلى الاول يفرقان وصحح المصنف في الكتاب في الثاني
وقال انها تفسد بكل حال تبعاً لما صححه شمس الأئمة السرخسي ورجعاً يستدل لابي خفيفة كما ذكره
العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهى أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف
وان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وارادنا المصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو
قرأ من الخراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرح حوايه وأطاعه فيعمل القليل والكثير وما اذا
لم يكن حافظاً أو حافظاً للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ
آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي خفيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن
يقرأ الا من مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعاً وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه
الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في الذخيرة مع لادان هذه القراءة مضافة الى حفظه
لا الى تلقينه من المصحف وحرم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم
لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادراً على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز ولا صح
انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية بقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن
الفضل يقول في التعليل لابي خفيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه
ان يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبيحت
الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر
ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئاً على ظهر قلبه يمكنه
ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أمياً التجوز صلاته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع
على الصحيح من ان علة الفساد تلقينه ولو كان موضوعاً فينبذ لا قدره له على القراءة فكان أمياً وهذا
ظاهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشمع الامام والمنفرد في الهداية
من تقييده بالامام اتقاني كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء
فاما اكل وشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبيه فيما كان مذموماً وفيما يقصد به التشبيه
كذا ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبيه لا يكره عندهما (قوله
والا كل والشرب) أي يفسد انما لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة
اليه وعمل فاضحان وجه كونه كثيراً بقوله لانه عمل اليد والقدم واللسان قال العلامة الحلبي وهو
مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج مسمومة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

(قوله لكن في البدائع
والخلاصة) المستدرک
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو اتع
بما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الاطلاق هنا
والتفصيل فيما يأتي انه
لا يفرق بين الغالب
والمغلوب لكن اذا كان
خاليا يكون من مسائل
سبق المحدث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحيح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الحاشية
والخلاصة وقدمه حازما
به في المجموع واقتصر
عليه العتاي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهر ما
في الحواشي آخر التفرع
عليه (قوله وقد يقال انه
غير صحيح الخ) قال في
النهر لا يخفى ان قصد
الحاشية مراعى فمعنى ما يعمل
بالبدن كثير أى من
حيث انه يعمل بهما اه
لكن على هذا يبقى موضع
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شيء
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لموضع العلك في
صلاته فسد الخ) أى
اذا كان الموضع كثيرا كما
في التخصيص

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا اه أطلقه فشمع الهد والتمسك لان حالة الصلاة
مذكورة فلا يعنى التمسك بخلاف الصوم فانه لا مذكور فيه وشمل القليل والكثير ولو افسد في
الحاوى بقدر ما يصل الى الحلق وفيه الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو مجموع كل ما وانه لو ابتلع شيئا بين أسنانه وكان قدر الحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
وفرق بينهما ولو لم يمتص صاحب الحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد
الصوم وانه معلق بوصول المغذى الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر الحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كانا
سواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لو قاء أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان
أعادته الى جوفه وهو قادر على ان يجمعه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وان بقيت صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي الحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فيه أهلية فلا كراهة ان دخل في حلقه
منها شيء يسير من غير ان يلو كذا لا تفسد وان كثيرا فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئا من الحلاوة
واتبع عنها قد دخل في الصلاة فوجد حلاوته في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل القانيد أو
السكر في فيه ولم يمضعه لكن بصلى والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالاكل
والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد واتفقوا على ان الكثير مفسد والقيل لا يمكن الاحتراز
عن الكثير دون القليل فان في الحركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا
مطلقا لزم المخرج في اقامه محبتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثرة والقلية على أقوال
أحدهما ما احتار العامة كما في الخلاصة والحاشية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة
كثير وكل عمل يشبهه على الناظر ان عامه في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح والولولوا الجنى وقال في الحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلي
ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلى في الصلاة فيشتد اذا رآه على هذا
العمل ويتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثانيا ان ما يقام بالبدن عادة
كثيرون فعله يسد واحدة كالتميم وليس القميص وشدة السراويل والرمى عن القوس وما يقام
يسد واحدة قليل ولو فعله بالبدن كثير القميص وحمل السراويل وليس القلتوة ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيده في الخلاصة والحاشية ما يقام بالبدن
بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام يسد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتميم ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وان حلت ثلاثا في ركن واحدة تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة اما اذا لم يرفع في كل
مرة فلا تفسد لانه حلت واحدة اه وهو تقييد عريب وتقصيل بحيث ينبغي حفظه لكن في
الظهيرية معزى الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حلت موضعاً من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل يسد

(قوله يكون بيد واحدة) سياتي (قوله الا ان يراد بالدهن تناولها) وبقي الكلام في التبريح والجواب لتعليل صاعب
الهداية له بقوله في التجنيس لانه يقوم باليدن غالباً (قوله وأما اذا ارتضع من ثديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي
بعضها وما اذا دون همزة وعليها يتوجه قول النهر هـ سها وطاهر وان يقال ارتضاعه من غير فعل منها بيا ارضعته اه
ويؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها ذكر الفاء في جواب اما (قوله وأما قولهم ١٣ كافي الحاشية والخلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله
ذلك عن الخلاصة والله
تعالى أعلم بوجه الفرق
وفي النهر وعلى ما في
الخلاصة قد فرق بان
الشهوة لما كانت في
النساء أغلب كان تقييده
مستلزماً لاشتغالها عادة
بخلاف تقييدها اه ومثله
في شرح العلامة المفيد
بزيادة وعبارته وفتح الله
سبحانه وتعالى به وهو ان
الشهوة غالبية على النساء
فهى في حكم الموحودة
منها ولهذا حرم نظره
الرجل اليها عند علمته
ظنه بالشهوة أو الشك
قالوا التحق الشهوة منها
حكماً واذا ثبت ذلك كان
كثير عمل لوقوعه بين
متفاعلين واذا قبلته ولم
يشته لم يوجد من جانب
أصلاً ويوشع هذا ما مر
من اعتبار نزول اللين
كثير عمل اه لكن
ذكر الباقي في شرح
الملتقى ما لا يحتاج معه
الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مطلق اتفاقاً وكذا قولهم لودهن رأسه أو شرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تقصد
صلاته لا يخرج على ان العمل بالكثير ما يقام باليدن لان دهن الرأس وتبريح الشعر عادة يكون
بيد واحدة الا ان يراد بالدهن تناولها القارورة وصب الدهن منها يده الاخرى وهو كذلك فان في
الحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بيد واحدة لا تقصد وتعليل الوراء الجى بان تبريح الشعر بفعل
باليدن ممنوع وأما قولهم ولو جملت صبيته أو ارضعته تقصد فهو على سائر التفسير لكن ما في الخلاصة
والحاشية المرأة اذا ارضعت ولدها تقصد صلاتها لانها صارت مرضعة فعمل ما اذا حمل اليها فدفعت
اليه الثدي فوضعها وأما اذا ارتضع من ثديها وهى كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والحاشية ان مص
الأم لا تقصد وان لم ينزل اللبن فان كان مضطراً أو مصتين فان نزل لبن فسدت والأفلا في المنية
والحيط ان خرج اللبن فسدت والأفلا من غير تقييد بعدد وجهه في معراج الدراية وأما قولهم لو
ضرب نساء بيد واحدة أو بسوط تقصد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على
ما يقام باليدن بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تقصد وان ضرب بها ثلاثاً
في ركعة واحدة تقصد قال رضى الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى
وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تقصد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين
وأما اعتبارهم المرات الثلاث في الحث كما قدمناه عن الخلاصة والظاهر تفرع به على قول من فسر
العمل الكثير بمات كثر ثلاثاً وهو القول الثالث لا على القولين الاولين وأما قولهم لو قتل القملة
مراراً ان قيل قتلاً متداركاً تقصد وان كان بين القتلين فرجة لا تقصد فيصلى تفرع به على الاقوال
كلها وأما قولهم لو قبل المصلى امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة فسدت ينبغي تفرع به على
القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلى وأما على اعتبار ما يفعله
باليدن أو بمات كثر ثلاثاً فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو طامعها فمبادون الفرج من
غير انزال بخلاف النظر الى فرجها شهوة فانه لا يقصد على المختار كما في الخلاصة وأما قولهم كافي
الحاشية والخلاصة لو كانت المرأة هى المصلى دونها فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو
المصلى فقبلته ولم يشتهها فصلاته بامة فشكل اذ ليس من المصلى فعل في الصورتين فقطضاء عدم
الفساد فيهما وان جعلنا مكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان
العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر ليتقن انه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلى لكن في شرح
الزاهدى ولو قبل المصلى لا تقصد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان شهوة فسدت اه وهو مخالف
لما في الخلاصة والحاشية مسو لتقبله وتقبلها وفي منية المصلى المشى في الصلاة اذا كان مستقبل
القبلة لا يقصد اذ لم يكن متلاً حقاً ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

فان أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فطامعها زوجها تقصد صلاتها وان لم ينزل منى وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة
أو مسها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلى ولم يشتهها لم تقصد صلاته هذه عبارة الخلاصة والعجب من هذا العلامة
الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكورة في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل غفل في التجنيس (قوله وفي الفضاء
ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلى في الصحراء فنازع من موضع قيامه المختارانه لا تقصد صلاته ويعتبر
معدار سجوده من خلفه وعن عنقه وعن يمينه كافي وجه القبلة سواء قبل ما لم يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تقصد

صلاية ولو حط حوله خطأ لم يخرج من الخط لكن ما نزع عاذكر ما من الموضع فسدت لان الخط ليس بشئ اهـ (قوله ولو اعلق الباب لا تفسد الخ) قال في التبيين والمزيد لو فتح بابا او اعلقه فدفعه بيده من غير معالجة بفتحة الخلق او قفل كره ذلك ولا تفسد صلاية لانه عمل قليل وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا اعلق فسد تأويله اذا كان فيه يحتاج الى معالجة اهـ (قوله ومن اخذ عسنان دابته الخ) لا تدخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل ان فروعه في هذا الباب قد اختلفت الخ) اقول يمكن ان يقال لما

اذ لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها فثبت وفي الظهيرية اختار في المشي انه اذا كثرت افسد هواها واما
 قولهم كما في منية المصلي لو اخذ حجر افرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد اساء فظاهره
 التفرغ على الصحيح لاعلى تفسيره بما يقام باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيره ان كتب قدر
 ثلاث كلمات تفسد وان كان اقل من ثلاث فظاهره بغيره على ان الكثير ما يستكثره المبني به او انه
 ما تكرر ثلاثا متواليات واما على الصحيح فالظاهر ان الغناد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل
 يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستبينة على الارض ونحوها وقد شهد بذلك اطلاق ما في المحيط
 قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يري لا تفسد لانه لا يسمى كتابة واما
 قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلا لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه تفسد فشكل لان الظاهر ان
 تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين ولا وجه قول بعضهم انه ان حرك
 رجليه قليلا لا تفسد وان كان كثيرا فسدت كما في الذخيرة ايضا ولعله مفوض الى ما بعده العرف
 قليلا او كثيرا وفي الظهيرية اذا تحمرت المرأة فسدت صلاتها ولو اعاق الباب لا تفسد وان فتح الباب
 المغلق تفسد وان نزع لقميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو قبح لا تفسد ومن
 اخذ عنان دابته او مقودها وهو نجس ان كان موضع قبضه نجسا لم يجز وان كان النجس موضعا
 آخر جاز وان كان يتحرك يتحرك هو المختار وان جذبه الدابة حتى ار التمدن موضع سجدة تفسد
 ولو اذ احر الشمس فحول الى الظل خطأ او خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح
 ولو رفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير ان يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد
 ولو زرق عصا او قباء فسدت لان حله وان الحزم دابة فسدت لان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لان تنعل
 او خلع تعليمه كالو تلمذ سيفا او نزع او وضع القبلة في مسرحة او نزع خيم ووجهه او نكبه او سوى من
 عمامته كورا او كورين او لبس قلنسوة او بيضة والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم
 تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للتأمل والظاهر ان اكثرها
 تفريعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حشد العمل الكثير
 والقليل في التخصيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال اربعة وذكرنا اقوالا خامسا وهو
 ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان افرده مجلسا على حدة ولقد صدق من قال كثرة
 المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في
 قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطربا الى يوم القيامة كما حكي
 عن أبي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيخنا فيها قول فحين
 فيها هكذا اه والى هنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطاوعا والعمل الكثير ومن المفسد
 الموت والارثا داء القلب والجنون والاعماء وكل حدث عمد وما اوجب الغسل كالاختلام والحض

فهو داخل في المذهب هـ. اما طهر لفقري القاصر والله سبحانه وتعالى اعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلي ومخاذاة في شرحه على النية ذكره بموادم ذكرته حيث قال واكثر الفروع اوجعها اخرج على أحد الطريقين الاولين والظاهر ان ثانيهما ليس خارجا عن الاول لان ما يقع بالدين عادة يغلب ظن الناظر انه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار الى ثلاث متواليه فان لتكرار يغلب الظن بذلك فلذا احتار وجهه وراى ما يخرج هـ (قوله وذكرنا قولنا خامسا وهو الخ) قال في التاتارخانية عن المحط

وهذا القائل يستدل بالمرأة صلت فليسا من وجها أو قبلها بشبهة تفسد صلاحها وكذا إذا لم يصح يمينها أو خرج اللين تفسد صلاحها
(قوله) وأما فسادها بتقدم الإمام (المصلي) كذا في السجود والظاهر أن فيه تقدما وتأخيرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي
الإمام (قوله) قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو (الخ) قال الشيخ اسمعيل في ١٥ فيه نظرا لأنه إن فات الركن بالكلية فلا

فائدة في السجود لكونه
لا يجزئ عنه وإن لم يفت
فسجود السهو وعليه لتأخير
الركن عن محله مقرر كما
بأنى وكلامه يوهم أنه بحث
منه (قوله) وهو ينبغي على
معرفة العمل الكثير
أقول قد سبق ترجيح
القول الأول ومقتضى
هذا أنه لو ابتلع ما فوق
الحصة بدون عذبة يكون
الصحيح عدم الفساد
فليتأمل هذا وفي

ولو نظر إلى مكتوب وفهمه
أو كل ما بين أسنانه أو
مر ما في موضع سجوده
لا تفسد وان أم

السر بن لينة قال بعد
ذكره قول المؤلف وهو
ينبغي الخ وفيه تأمل لأن
القائل بأن ملء القسم
يفسد وكذا نحوه لا يشترط
مع العمل الكثير بل
عامة أماكن الاحتراز عنه
بلا كلفة بخلاف القليل
لكونه تعالى بقية فلا
يفسد إلا بالعمل الكثير
وفي معرفته الاختلاف
المعروف اه واعترضه

ومحاذاة المرأة بشرطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغيره عذر وأما اختلاف القارئ للام
والفتح على غير إمامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الأخيرة مع التقيد بالسجدة
وقدره الموصى على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب القائنة فيها وطاوع الشمس في الفجر
ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرها مما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم
الإمام أمام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد
مطلقا ومع أداء ركن إن لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره إن لم يؤد عند أدنى حنيقة ومحمد كافي
الظاهرية فراجع إلى قوت الشرط كما لا يخفى (قوله) ولو نظر إلى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه
أو مر ما في موضع سجوده لا تفسد وان أم) أما الأول فلأن الفساد إنما يتعلق في مثله بالقراءة
وبالنظر مع الفهم لم يحصل وصح المصنف في الكافي أنه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب
فلان فنظر إليه وفهمه وأنه بحث عند مدلان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب
فتعمل ما هو شرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجساما بالاتفاق ككافي النهاية وشمل ما إذا استفهم
أولا لكن إذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجتماع وإن كان مستفهما في المنية تفسد عند محمد والصحيح
عنده اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء أن لا يضع جزأه بين يديه
في الصلاة لأنه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في
النهاية بالوجوب على الفقهاء أن لا يضع لكن قد علمت أن شبهة الاختلاف فيما إذا كان مستفهما
وأما إذا لم يكن مستفهما فلا يلزم إجماع عدم الاختلاف فيه بل لا إشغال قلبه به إذا خاف من
وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر إليه ولم يذكر وإكرهه النظر إلى المكتوب متعمدا وفي منية المصلي
ما يقتضيها فإنه قال ولو أنشأ شعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الأساءه شارحها
بإشغاله بما ليس من أعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو
إذا اشتغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا لم أنترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالكمال
ولنا قال في الخلاصة والحاجية إذا تفكر في صلاته فقد كسر شعرا أو خطبة فقرأها سهوا قلبه ولم يتكلم
بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو أكل ما بين أسنانه فلا نه عمل قليل أطلقه فشم ما إذا
كان قدر الحصة كما قدمناه عن المحيط والولو الجيد من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع إن
كان دون الحصة لم يضره وإن كان قدر الحصة فسادت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال
بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعلمه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الإمام خواهر زاده
ولو أكل كل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن
ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والبيان فيما هو الراجح منها وهو ينبغي على معرفة
العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي أن يكون محل الاختلاف فيما إذا ابتلع ما بين أسنانه
من غير مضغ أما إذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

الرملي أن سبانه لا يفسد ذلك مع بصر يحسب بفسادها بابتلاع سبانه تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه إذا لم ينطو في ذلك
الفساد به وكذا لو كان في فيه سكر أو فاسد وابتلع دونه (قوله) أما إذا مضغه كثيرا قال الرملي أي بأن توالى ثلاث مضغات كافي
شرح المشية للحاجي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لأنه ربما يحسب بذلك بالقول الثالث (قوله) وعلى هذا الخ قال في النهر فيه بحث
إذا قد تقرر أن العمل القليل لا يفسد ولا شك أن ما دون الحصة عني عن الكثير من المضغ بل لا يتأتى فيه مضغ لتلاشيه بين الأسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قلت كلام المؤلف فيما اذا مضى كثيرا ولا ينافيه كونه غيبا عن المضغ ودعوى عدم نافي المضغ فيه في خبر المنع وان المضغ على ما في القاموس لولا الشئ بالسن والسن يشمل الشئ باقيا فيمكن أن يكون كذا كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظر فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية

بان ذلك مختار صاحب الهداية يفيد ان ذلك ليس تضعيفا له وكأنه أتى به ليشير الى الخلاف ويدل على أن ذلك مختار له تفصيحه في التخصيس كما سيأتي قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم خمسة ومنهم باربعين ومنهم بمقدار صغين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التخصيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التخصيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدارا يحتاج الى أن يكون مروره مكسروها والصحيح مقداره منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين المصنف الاول وبين مقام

المصنف بالا يتلوع كما في الخلاصة والمخطط والاولو الحجة وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مقيد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو حمارا أو كلبا أو غير ذلك الحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معه رخصة بين يديه فاذا سجد غزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطهم ما والنيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور ريشي وادروا ما استمتعتم وإنما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لو وقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال الرازي لا أدري أر بعين عاما أو شهرا أو يوما وأخرجه الزاروق قال أربعين خيرا وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في أن يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لأن يقيم مائة عام خيرا له من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصریحهم بالا ثم وهو المراد بقوله وان آثم المار بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضيق على المارة وهو يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وثم تس الأئمة السرخسي وقاضيان وفي المخطط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر الترمذي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور بخوان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أربعين أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره غير الاسلام فانه قال اذا صلى راما بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح وجه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فان المرور أسفل الدكان مكره وهو ليس بموضع سجود المصلي فهو في واردة على من اعتبر بموضع السجود فاختاره غير الاسلام عشي في كل الصور كما هو دأبه في اختيار انه وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيقول الى ما اختاره غير الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود بشرط عدم الحائل كالاستطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكليف والذي

الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضي الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا مناجاة الأئمة رجة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارة بصره فيها وهذا دل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة غير الاسلام قال لا تكاد تجد بينهم ما فرقا

(قوله لان مسئلة الدكان الخ) قال في النهر انما ورد المشايخ مسئلة الدكان على ما اختاره السرخسي لا على ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الدكان نقض لما اختاره شيخنا الا انما بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه ينشئ في كل الصور غير متقوض انه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه تصور الخ) قال في النهر انت خبير بان هذا انما يحتاج اليه على تفسير الحائل بالحدار والاسطوانة وليس بلازم يجوز ان تكون ستارة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام كما قال ملا سعدى انه قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كانه من التكليف وان ما ذكره في الهداية اقل تركفا ١٧ من ذلك (قوله ومما يضعف

تصحیح النہایۃ الخ) اقول الذي يظهر لي ان ما ذكره غير وارد وما قرره غير مراد وذلك لانه بعد غاية البعد ان يكون ما ذكره عن التمر ناشئ سابقا بما لا لا لما كن التي يكره المرور فيها وان من جملة ما ذكره قوله وفي سجوده الى اربعة اذنه وكيف يصح ان يقال ان ذلك من المواضع التي يكره المرور فيها فان ذلك غير ممكن وكذا قوله وفي سلامه الى منكبيه مع ان المكروه بنص الحديث المرور بين يديه فلا ينبغي حمل كلام هؤلاء الائمة الاعلام على هذا المرام وان اوهمه ظاهر الكلام بل ينبغي حمله على ما تقبله الافهام ويستدعيه المقام وذلك بان يحمل على ان المراد ما يقع عليه بصره لو نظر الى موضع سجوده وما ذكره في بقية عبارته

يظهر البعد الضعيف ان الرابع ما في الهداية رآه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضا لو سكنت عنها واما اذا صرح بها فلا فكاك كانه قال العبرة بموضع السجود ان لم يكن يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة بالحدادة كما هو ظاهر عبارته ان تاء لها وانما بشرط عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كن يصلي قربا من جدار بالاعمال للرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا مناداة كما في الهداية او ان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان محل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لا شرطا في المرور في موضع السجود ومما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفا لمخالفة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا لمخالفة السجود انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو ومنشأين المشايخ لعدم ذكره في النكات لمحمد بن الحسن كما في البسائط وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقة يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف في الخلاصة واما كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وصح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا يصح له لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية البيان وذكره قاض خان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيرا يكره في أي موضع يمر واليه أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انصرف عن يمينه أو شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم تكن سجدة اثنه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمدا جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا امرور المار في أي موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء اه

٢ - بحر ثاني بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديده وهذا معني قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول فخر الاسلام اذ صلى زاميا بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيرا) وهو اقل من ستين ذراعا وقيل من اربعين وهو المختار قهستاني عن الجواهر كذا في حاشية شرح مسكين للسيد محمد ان السجود قلت وفي القهستاني ايضا وينبغي ان يدخل فيه الدار والبيت (قوله ولم يفصل الخ) هذا ايضا من كلام الذخيرة وليكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ويرجع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أي في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما احتجنا
في النهاية من مختار سفر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤتم المرور في ظاهره لا يلا فرق بين المسجد الكبير
والصغير ايضا في ان كلاهما كالخبراء (قوله في حق بعض الاحكام) أي كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة
وكعدم جعل الفاصل بقدر الصغرين فانه من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الخبراء (قوله فيجعل البعيد قريبا)
تفريع على قوله تغيير أي لا يستلزم تغيير الامر الحسي وهو المرور من بعد ان يجعل ذلك البعيدة قريبا أي بان يجعله في حكا
المرور بين يدي المصلي (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا موقوف على غير ما مر من المسجد الصغرى

وهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في
المسجد الصغير يرجع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤتم المرور بين يديه وكون ذلك
البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسي من المرور من بعد
فيجعل البعيد قريبا اه فافصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام
المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير وفي الخبراء أو أسفل من الدكان امام المصلي
لو كان يصلي عليه بشرط محاذاة اعضاء المار اعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا فانه لو صلى على
الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو ستر فلا ياتم المار وكذا السطح والسير وكل مرتفع ومن
مشاخصا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لسا كره مرور الركب وان
استتر بظهور انسان حالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بادية فلا بأس به وقالوا
حملة الركاب اذا اراد ان يمر ينزل فيصير وراء البادية وعمرافته بادية سترة ولا ياتم وكذا لو مر رحلان
متحاذيان فان كراهة المرور وانما يلحق الذي يلي المصلي اه الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الخبراء
ان يتخذ امامه سترة لسا رواه الحاكم واحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحجرة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان
يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الخبراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه
وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالفه الامر المذكور لكن في البدائع والمستحب لمن يصلي في
الخبراء ان ينصب شيئا ويستتر فافاد ان الكراهة تزيهية فيثبت كان الامر للثبوت لكنه يحتاج الى
صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما يقيد بقوله في الخبراء لانها الحل الذي يقع
فيه المرور غالبا والا فان ظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أي موضع كان الخامس ان
المستحب ان يكون مقدارها ذراعا فصاعدا الحديث مسلم عن عائشة شئ رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن سترة المصلي فقال بتسدر مؤخرة الرجل ومؤخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المحجمة
العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بان ذراع فاقوقه كما أخرجه أبو داود
السادس اختلفوا في مقدار غلظها في الهداية وينبغي أن تكون في غلظ الاصبع لان مادونه لا يندو

أو التكبير والخبراء بان
يكون في بيت أو نحو
والا فلا فائدة لذكره لانه
في المسجد الصغير قد ذكر
انه يكره المرور بين يديه
أي ما بينه وبين حائط
القبلة كما مر في الكبير
والخبراء موضع السجود
وما تحت الدكان ليس
موضع السجود كما مر
فتعين ما قلنا ويمكن أن
يصور في المسجد الصغير
أيضا وان حكمه كالبيت
ويكون فائدة ذكره وان
دخل تحت قوله امام
المصلي دفع توهم ان
الدكان حائل هذا وما
في منخ الغفار من تخصيص
الانحبال مرور اذا كان
المصلي على الدكان برواية
نفر الاسلام دون رواية
شمس الاثمة مخالف لما
مر فان ظاهره الاتفاق
عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الاثمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنه (قوله للناظر
بشرط محاذاة اعضاء المار اعضاءه) أي اعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه
اشعار بانه لو جازى أقلها أو نصفها لم يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الا سفل النصف الاعلى من المصلي كما اذا كان المار على
فرس كذا في القهستاني وفيه أيضا الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في
الاحتجاج أو عربي من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتنايس اه (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال
في السير نبالة قلت الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل والعباس رأيا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في خبراء
ليس بين يديه سترة ولا جدوان عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون)
 محله في الصلاة الجهرية
 (الح) قال في الشرح بلائحة
 فيه تأمل لأن الجهرية
 العلم حاصل بها اه وفيه
 ان المقصود من دره المار
 منعه عن المرور لا اعلام
 انه في الصلاة لانه قد
 يكون مع علم المار انه
 في الصلاة والمراد رفع
 الصوت زيادة على ما كان
 يجهر به وبذلك يحصل
 المقصود من الدر كما
 لا ينبغي وأما السرية ففي
 الجهر بها ترك الاسرار
 وفي شرح الشيخ اسمعيل
 وفيه انه اذا كان لهذا
 القصد وقتنا يجوز
 باليد وغيرهما يمكن القول
 به في السرية بل هو
 الظاهر في التسمية من
 اطلاق عبارة الولوالحي
 نعم لو قيل في حق المنفرد
 فقط للوجوب في حق
 الامام على ما لا يمكن
 فليتأمل اه أي لوجوب
 الجهر في حق الامام وكأنه
 جعل الجهر على أصله
 نفصسه بالمنفرد أي اذا
 كان يسر بجوازه دون
 الامام وقد علمت ان
 المراد زيادة الرفع بالجهر
 في حق الامام والمنفرد اذا
 كانا يجهران والمحصل
 ان الظاهر ابقاء كلام
 الولوالحي على اطلاقه

الناظر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه
 الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يحزني من السيرة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان
 الغلط في البدائع قولاً ضعيفاً وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة
 عززها ان يمكن الثامن ان في استئذان وضعها عند تعذر عززها اختلافاً واختار في الهداية انه لا عبرة
 بالالقاء وعززه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضيان في شرح الجامع
 الصغير معالاً بانه لا يبعد المقصود وقيل بسن الالقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طويلاً
 لا عرضاً ليكون على مثال الفرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أي داود مرفوعاً اذا صلى
 أحداًكم فليصل الى سيرة ولين من منهاود كرا العلامة المحلي ان السنة ان لا يريدياً بينه وبينها على
 ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أي داود عن المقداد بن الاسود
 قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة الا جعله على حاجبيه الايمن أو الايسر
 ولا يصعد اليه صمداً أي لا يقابله مستوياً مستقيماً بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان
 سيرة الامام يحزني عن أحبابه كما هو ظاهر الا حديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سيرة
 صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سيرة الامام هل هي بنفسها سيرة للقوم وله أوهى سيرة له
 خاصة وهو سيرة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسيرة الامام سيرة للقوم
 الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السيرة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من
 مروره وراء السيرة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ سيرة فهل ينوب الخط بين يديه
 منها فاقه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومثني عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه
 لا يحصل المقصود به اذا ظهر من بعيد والثانية عن محمد بن عيسى بخط الحديث أي داود وان لم يكن معه
 عصا الخط خطأ واجب عنه في البدائع بانه شاذ فيما نفع به البلوي وصرح النووي بضعفه وتعقب
 بهم أحدوا بن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة المحلي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان
 السند أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخطاير بط الخيال به كيلا ينتشر الرابع
 عشر في بيان كيفية فهم من قال بخط بين يديه عرضاً مثل الهلال ومنهم من قال بخط بين يديه طويلاً
 وذكر النووي انه المختار ليس بشبه طال السيرة الخامسة عشر درة المار بين يديه قالوا ويدرو
 ان لم يكن سيرة أو أمر ينسوه وبينها الاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو
 بالتسبيح وزاد الولوالحي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة
 الجهرية فيجاء بجهر فيه منها وفي الهداية يكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا
 هذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على
 صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن قسمة فذكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس
 عشر ان ترك الدرء افضل لمسا في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدراً لانه
 ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه المسائر يدي عن أبي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان
 الرخصة كالامر يقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على
 الانتباه حين كان العمل فيها مباحاً وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس
 بترك السيرة اذا من المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السيرة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند
 عدم المار وروى عن محمد بن عيسى في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة المحلي و يظهر ان الاولى

وشموله للإمام والمنفرد في السرية والجمهورية إذا لفرق بين الجمهور بالقراءة أو بالتسليم على أن القليل من الجمهور في موضع المخافة
نفوقا في شرح المسئلة (قوله لأن الصلاة في الطريق) أي المفهومية الأولى من قوله ولم يواجهه الطريق فإن كراهة السيرة عند
مواجهته لما فيه من منع العامة عن المرور يفيد كراهة الصلاة فيه بما ولي تأمل أو أراد أن التقييد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم
يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكرهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه إلى ما تركه أولى) وهو المراد من قوله لم يصلوا لأن
كما يأتي قريباً وانظر ما سئله ٢٠ بعد ذكر أس قبل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

اتخاذها في هذا الحال وإن لم يكره الترك لمقصوداً خروجه وكم بصره عما وراءها وجمع جاعلاً
يربط الخيال بها اهـ وقيدوا بقوله لم يواجهه الطريق لأن الصلاة في الطريق أي في طريق
العامة مكرهة وعلا في المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله لأن فيه منع الناس عن المرور
والطريق حق الناس أعدت لمرورهم فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل وإذا استلزم الصلاة في
الطريق وبين أرض غيره فإن كانت مزروعة ولا فصل أن يصل في الطريق لأن له حقاً في الطريق
ولا حق له في الأرض وإن تكن مزروعة وإن كانت لمسلم يصل فيها إن الظاهر أنه يرضى به لأنه إذا
بلغه يسر بذلك لأنه أحزأ من غيراً كتناسب منه وفي الطريق لا إذن لأن الطريق حق المسلم
والكافر وإن كانت لكافر يصل على الطريق لأنه لا يرضى به اهـ (قوله وكره عبثه بثوبه
وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لأن كلاً منهما من العوارض إلا أنه قد
المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريراً وهو الحمل عند إطلاقهم
الكراهة كاذكره في فتح القسدير من كتاب الزكاة وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به
الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وإن الواجب يثبت بالاعتقادي الثبوت ثانيهما المكروهات التي
ومرجعه إلى ما تركه أولى وكثيراً ما يعلقونه كاذكره العلامة الحلي في مسئلة مسيح العرق فحينئذ إذا
ذكر وامكروهها فلا بد من النظر في دليله فإن كان نهياً طياً يحكم بكراهة التحريم إلا صار بالنهي
عن التحريم إلى النسب فإن لم يكن الدليل نهياً لكان مفيداً للترك الغسيرة الحازم فهي تنزيهية
واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري أنه فعل فيه عرض ليس شرعي والسنة ما لا عرض فيه
أصلاً والمذكور في شرح الهداية وغيرها أن العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
وحاصله أن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بأن يأتي به أصله ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم
عرق في صلاة فسلت العرق في مسئلة أي مسحه لأنه كان يؤديه فكان مفيداً وفي زمن الصيف
كان إذا قام من السجود نفخ ثوبه بمنة أو يسره لأنه كان مفيداً كإلا في صورة فإما ليس بمفيد
فهو العبث اهـ وتعقبه العلامة الحلي بأنه إذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وانه قد وقع
الخلاص في أنه يكره مسيح الثراب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع الندب إلى ترب الوجه في السجود
فضلاً عن الثوب فكون نفخ الثوب من الثراب عملاً مفيداً وانه لا بأس به مطلقاً به نظر ظاهر وأما
أنه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحائنة وغيرها وفي منية المصلي
و يكره أن يسبح عرقه أو الثراب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بأن
المراد بالعرق المسحوق عرق لم تدعه حاجة إلى مسحه وبالكراهة الكراهة التريهية فحينئذ

أن الثاني مخالف لما ذكره
الذكر دري وفي الحواشي
السعدية فيه أن الكلام
في العبث شرعاً والظاهر
أن كلامهم ما يتحدوا النفي
في التعريف الثاني داخل
على التمسك والعصاة
لكونه شرعياً فتأمل
(قوله كيلا يبقى صورة)
وكره عبثه بثوبه وبدنه

يعني حكاية صورة
الالية كذا في الحواشي
السعدية (قوله وتعقبه)
أي تعقب ما في النهاية
من قوله أن كل عمل هو
مفيد للمصلي فلا بأس بأن
يأتي به (قوله فكون نفخ
الثوب من الثراب الخ)
ليس في كلام النهاية
دعوى أن نفخ الثوب
من الثراب عملاً مفيداً
ولأنه لا بأس به ولعله
فهمه من الحديث السابق
ولكن قد علمت بما
قدمنا عن السعدية أنه
ليس المراد نفخه من

التراب بل لازالة صورة الاليسه لالتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بأنه لا بأس بالمسح وبين
القول بكراهته وفيه بحث لأن جل المسح على ما لم تدع إليه حاجته يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكره تحريمياً كما سيأتي
فعمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على أنه بيان للجواز مبني على ما قاله والأدعوى
الجواز في المكروه تحريمياً ممنوعة فأتى وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما إذا دعت إلى مسحه حاجة ويكون تركه حثيثاً
أولى على نحو ما يأتي في قلب المحصى وجل الثاني على ما إذا لم تدع إليه حاجة فليتنازل

لا متوافقة بينهما وبين قولهم لا بأس لأن تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم أن ثبت على أن به
 حاجة إلى مسح أو بنا إلى الجواز اه وفي الحاشية ولا بأس بأن يمسح جهته من التراب أو الخشيش بعد
 الفراغ من الصلاة وقبله إذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة وإذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط
 الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل
 على أن الخحك سديم في بدنه إنما يكون عبثا إذا كان لغير حاجة أما إذا أكله شيء في بدنه ضرره وأشغله فلا
 مانع من تحكه ولا يكون من العيب ثم ذكر السارخون أنهم اتخذوه وامثلة العيب لأنها كلية وغير هاتوعية
 لأن تغليب الحصى والفرقة والتخصر من أنواع العيب والكلية مقدم على النوعي وتعمقه في العناية
 بأن العيب بالثوب لا يشغل ما بعده من تغليب الحصى وغيره بل إنما قدسوه لأنه أكثر وقوعا اه وقد
 يقال إن الشامل للتغليب وغيره العيب بالبدن ولا يتم ما قاله إلا لو اقتصر وأعلى العيب بالثوب ثم إن
 كراهة العيب تحرر عتبة أخرجه القضاء في مسند الشهاب مرسل عن يحيى بن أبي كثير عن النبي
 صلى الله عليه وسلم إن الله كره لكم ثلاثا العيب في الصلاة والرفث في الصيام والخحك في المقابر وعلمه في
 الهداية أن العيب خارج الصلاة حرام فظاهر في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في
 غاية البيان بأنه إذا كان حراما ينبغي أن يكون مقيدا كالفقهية وأجاب بأن فساد الفقهية لا باعتبار
 حرمها بل باعتبار أنها تنقض الطهارة وهي شرط ولا بد لا يفسد النظر إلى الأجنبية وإن كان حراما
 إذا كان كثير العيب فينبذ يفسد هالكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروحي قوله ولأن العيب خارج
 الصلاة حرام فيه نظر لأن العيب خارجا شوبه أو بدنه خلاف الأولى ولا يحرم والمحدث قيد بكونه
 في الصلاة اه (قوله وقلب الحصى إلا للسهو مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب
 الستة عن معيقب أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح بالحصى وأنت تصلي فإن كنت لا بد وأغلا فواحدة
 وعن أبي ذر أنه قال سألت خيلي عن كل شيء حتى سألت عن تسوية الحصى في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة
 أو ذروا لأنه نوع عبث أما إذا كان لا يمكنه السجود عليه فليسو به مرة لأن فيه إصلاحا لصلاته كذا في
 الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد أن تسويته مرة لهذا الغرض
 أولى من تركها وصرح في البديع بأن التسوية مرة رخصة وإن الترك أولى لأنه أقرب إلى
 الخشوع وفي النهاية والمخالصة أن الترك أحب إلى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في بعض الروايات وإن تركها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء الحديثة تكون لك اه
 فالحاصل أن التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر إلى
 أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستحسن كانت التسوية عزيمة وبالنظر إلى أن تركها
 أقرب إلى الخشوع كان ترك البدعة راجعا إلى فعل السنة مع أنه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في
 الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية والزائدة عليها كرهة وقيل يسويها مرتين ذكره في
 مئة المصلي (قوله وفرقة الأصابع) وهو غمزها وأمدها حتى تصوت ونقل في الدراية الإجماع
 على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعا لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي لكنه معلول
 بالحديث وروى أحمد عن سهل بن معاذ ربه الضاحك في الصلاة والمفت والمفرقع أصابعه بمنزلة
 واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والافعال الخحك مبطل لها وينبغي أن تكون كراهة الفرقة

وقلب الحصى إلا للسهو
 مرة وفرقة الأصابع

(قوله بعد الفراغ من
 الصلاة) لأن فيه إزالة
 الذي عن نفسه فلا بأس
 به بل يستحب كما في الذخيرة
 ولما كره إذا كان في وسط
 الصلاة وكان لا يضربه
 لأنه لا يفيد لأنه يسجد
 بعده بخلاف المسئلة
 الأخيرة (قوله يعني فيه)
 أي يعني صاحب الهداية
 بقوله لأن فيه إصلاح
 صلاته إن فيه أي في
 ذلك الفعل تحصيل
 السجود التام وهو المراد
 من قوله لا يمكنه السجود
 عليه لأنه لو كان المراد بفي
 أصل الامكان لكانت
 التسوية واجبة ولو باكثر
 من مرة (قوله بين سنة
 وبدعة) قيد بالسنة
 لأن ما تردد بين واجب
 وبدعة يأتي به احتياطا
 كما سيذكره عند قوله
 وقت في ثالثه قبل
 الركوع

تحرمة انتهى الوارد في ذلك ولا يشهد من أفراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغير حاجته ولو
 لأراحة المفاصل فإنها تنبيه على القول بالكره كافي المجتبى أنه كرهها كثير من الناس لا سيما
 الشيطان بالحديث اهـ لكن لما لم يكن فيها خارجها انتهى لم تكن تحرمة كما أسلفناه قريباً والحق
 في المجتبى المنتظر للصلاة والمساكني الهائمين في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثاً أنه انتهى أن
 يفرق الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو عشي اليه وأشار المصنف
 إلى كراهة تشبك الأصابع وهو أن يدخل إحدى أصابع يديه بين أصابع الأخرى في الصلاة
 صرح به في الخط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما من عباد أئمة أحكام فاحسن وضوءه
 خرج عاماً إلى المسجد فلا يشبك بين يديه فإنه في الصلاة ونقل في الدراية إجماع العلماء على كراهته
 فيها ثم يظهر أيضاً أنها تحرمة لانتهى المذكور وظاهره الكراهة أيضاً حالة السجدة إلى الصلاة فإذا
 كان منتظراً إليها الأولى وذكر التلابة المحاي أنه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لما يحتاج والظاهر أنه
 في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بكره ولو لأراحة الأصابع وإن كان على سبيل العبث بكره
 تزيها اهـ وقد قدمنا عن الهداية أن العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فيجب
 أن يكون العبث خارجاً لغير حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخصرة وهي
 ما فوق الطغفة والشراسيف كذا في المغرب انتهى صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
 التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل السنة والجماعة والمحدث ورد مفسراً هكذا عن ابن عمر
 في السنن وحكمته أنه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
 اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لأن لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
 بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل إن إبليس أبط من الجنة لذلك فلهذا قال في المسوط والمجتبى
 ويكره التخصر خارج الصلاة أيضاً والذي يظهر أنها تحرمة قيم انتهى المذكور وقد فسّر التخصر
 بغير هذا أيضاً منها أن يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها أن يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
 ومنها أن يختصرها فيقرأ آخرها ومنها أن يحذف آية السجدة ومنها أن يختصر صلاته فلا يتم حدودها
 ولا شك في كراهة الاتكاء في الفرض لغير ضرورة كما صرحوا به لافي النقل على الأصح كما في المجتبى وأما
 الاختصار في القراءة فإن أحسن ما يجب أن ينقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكرهاً كراهة
 تحريم لترك بعض الواجب والأفلاوق قد صرح أصحاب الفتاوى بأن الصحيح أنه لا تكره القراءة من
 آخر السورة وقد صرحوا بكره قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها وأما اختصار الصلاة بحيث
 لا يتم حدودها فإن لم منه ترك واجب كرهت بما وإن أحل بسنة كرهت تزيها هذا ما تنص عليه
 القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاص يخلصه
 الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم إياها
 والالتفات في الصلاة فإن الالتفات في الصلاة هل كان لا بد في التطوع لافي الفريضة ثم
 المذكور في عامة الكتب أن الالتفات المكره هو تحويل وجهه عن القبلة ومن صرح به
 صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح الجمع وقبانه في
 الغاية بأن يكون لغير عذر ما تحول الوجه له يتركه مكره وينبغي أن تكون تحرمة كراهة
 ظاهرة لا خادعة قالوا وإنما كره لغير عذر لأنه انحراف عن القبلة ببعض يديه ولو انحراف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولولا راحة
 المفاصل) المتبادر أنه
 تعيم للحاجة وأصرح مما
 هنا ما في شرح المقدسي
 حيث قال إذا تعرض
 كآراحة المفاصل ويقرب
 منه ما يأتي قسرياً عن
 الحلبي (قوله وقد قدمنا
 عن الهداية الخ) قال في
 النهروان قد علمت أن
 ما في الهداية غير مسلم اهـ
 أي بما مر عن غاية
 السروحي (قوله وهي
 ما فوق الطغفة
 والشراسيف) الطغفة
 أطراف الخصرة
 والشراسيف أطراف
 الضلع الذي يشرف على
 البطن نهاية عن المغرب

(قوله والاولى تركه لغیر حاجة) ای فیلون مدر وها تری بها کما هو مرجع خلاف الاولی کما مر ویه صرح فی النهر فی الزیلعی وشرح المذاق للشافعی انه مباح لانه صلی الله تعالی علیه وسلم کان یلاحظ احیائه ۲۳ فی صلاة بموق علیه ولعل

المراد عند عدم الحاجة فلا یساقی ما هنا (قوله) وکانه جمع الخ قال فی النهر فی بحث اه وفي شرح نظام الکثر للعلامة المقدسی لکن ظهر لی والله سبحانه وتعالی أعلم ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد بتحويل وجهه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستویل فيه والاقعاء

استدارة فاذا حول عن القبلة بان ازیل بعضه عن مسامتتها کالجانب الايمن منه بقى الجانب الايسر منه مسامتا فلا یفسد فاذا حول الجميع کان الصدر أيضا محولا ففسد الصلاة ولهذا قالوا فی باب استقبال القبلة لا یفسد الا بتحويله من المشارق الى المغرب فلیتأمل اه قلت ويشعر بذلك جعل الخانسة الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فیما قاله المؤلف (قوله) ومقتضى القواعد

جميع بدنه فسدت وان انحرف ببعض بدنه كره كالأهل القليل فانه مكره لان كثره مفسد ويدل لعدم فسادها هذا الالتفات قوله فی الحديث یختلسها الشیطان من صلاة العبد فانه سمعها أصلا معه وانما یكره العذر لمحدث مسلم عن جابر اشکی رسول الله صلی الله علیه وسلم فصلینا وراءه وهو قاعد فالتفت الشافعی نا قیاما فأشار الینافق بعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصری بمنة وبسرة من غیر تحویل الوجه أصلا غیر مكره مطلقا والاولی تركه لغیر حاجة والظاهر ان فعله علیه السلام انما کان للحاجة تفقدا حیال المقتدين به مع ما فيه من بیان الجواز والافق وکان یبظر من خلفه کما یبظر امامه کما فی الصحیح وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الکتاب فی الالتفات المکروه فجعله مفسدا وبما رآه ولو حول المصلی وجهه عن القبلة من غیر عذر فسدت وكذا فی الخاتمة وجعل فیها الالتفات المکروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما فی عامة الکتاب من ان الالتفات المکروه أعم من تحویل جميع الوجه أو بعضه وذكر فی منیة المصلی ان کراهة الالتفات بالوجه فیما اذا استقبل من ساعته یعنی فلو لم یستقبل من ساعته فسدت وکانه جمع بین ما فی الفتاوی و بین ما فی عامة الکتاب یحمل ما فی الفتاوی علی ما اذا لم یستقبل من ساعته وجعل ما فی العامة علی ما اذا استقبل من ساعته وکانه باطرا لی انه اذا لم یستقبل من ساعته صار عملا کثیرا فافسدها واذا استقبل من ساعته کان عملا قلیلا فکره وهو یسند وان الاستدامة علی هذا القلیل لا یجعله کثیرا وانما کثیره تحویل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحویل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر کما فی منیة المصلی لتصریحهم کما سبق بانه لوطن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم یحدث قبل الخروج من المسجد لا یطلى ومقتضى القواعد المذهبية اشراط ان یؤدی رکعا وهو مستدبر لسا صرحوا به من ان انکشاف العورة انما یفسدها اذا لم یستبر من ساعته حتی أدى رکعا ما اذا سترها قبل اداء الرکن فلا فیکذا استقبال القبلة بحاج الشريطة والمکث قدر اداء الرکن فیه خلاف بین أبی یوسف ومحمد فالو یوسف لا یجعله کاداء الرکن ومحمد جعله کما عرف وذكر الشارح انه یکره رفع نصره الى السماء لقوله علیه السلام ما نال أقوام یرفعون أنصارهم الى السماء فی الصلاة لیذنبن أولی الخطف أن یصارهم وی التیجین و یکره ان یمسأ أصابع یدیه ورجلیه عن القبلة لانه امور تقویها قال علیه السلام فلیو جهة من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لهنیه صلی الله علیه وسلم عن عقبة الشیطان کما فی الصحیح وهو الاقعاء ولنا فی مسند أحمد عن أبی هريرة نه فی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن ثلاثة عن نقرة کمنقرة الدیک واقعاء كاقعاء الکاب والفتات کالفتات الثعلب شبه من یسرع فی الركوع والسجود ویخفف فیها بالیدک الذی یلتقط الحبة کما فی النهاية وهی کراهة تحريم النهی الذکور کما اسلفناه من الاصل ثم اختلفوا فی الاقعاء الذکور فی الحديث فصیح صاحب الهدایة وعاءهم انه ان یضع یدیه علی الارض ویصب رکبته نصبا کما هو قول الطحاوی وزاد کثیر ویضع یدیه علی الارض وزاد بعضهم ان یضم رکبته الى صدره لان اقعاء الکاب یكون بهذه الصفة لان اقعاء الکاب یكون فی یدین واقعاء الاذنی فی نصب الرکبتین الى صدره وذهب الکرنخی الى انه ان یصب قدمیه ویقع علی عقبه واضع یدیه علی الارض وهو عقب الشیطان

المذهبية الخ) کانه لم یرفه بقلا صرحا وقد رأیت فی المحاوی القدسی ما طاهره ذلك حیث قال فی مفسدات الصلاة وكذا استندار القبلة وانکشاف العورة مقدار اداء رکن من غیر عذر (قوله وهو عقبة الشیطان الخ) ای الاقعاء علی التفسیر الثاني الذی قاله الکرنخی هو المراد بعقب الشیطان المنهی عنه فی الحديث الآخر وهذا موافق لما ساقی عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان ان يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الاقواء مكرره في التمهيد ايضا قال العلامة قاسم من غير خلاف بعد بين أصحاب المذهب نص على كراهته من علمائنا
الكرخي في المختصر اه فليتأمل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لا تمتنا الخ) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه واما نصب
القدمين والجلوس على العقبين فذكره وفي جميع الجلسات من غير خلاف يعرفه الاما ذكره الشيخ يحيى الدين النووي عن الشافعي
في قوله انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد بن جرير رحمه الله في موطنه لا ينبغي ان يجلس على عقبيه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كما هو في صلاته وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن جرير رحمه الله
(قوله اما يجمل على حالة العذر) يناقشه قوله بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسي وجعله على حالة العذر
بعد لقوله هو سنة نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتأمل اه (قوله أو يجمل على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على التنية حيث قال بعد نقله كلام القح وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديث ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والا فوضع الاليتين على العقبين في الصلاة مكرره ايضا لخالفه الجلوس المسنون وهو افتراس الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الاقواء بنصب الركبتين مكرره خارج الصلاة ايضا ولا يعد فيه لانه جار من الاقواء

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكرره لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع
وغاية البيان والمجتمعي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لان
ما قاله الكرخي غير مكرره بل يكرهه ذلك ايضا اه والعقبة يضم العين وسكون القاف والعقب
بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقواء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاووس
قلت لابن عباس في الاقواء على القدمين فقال هي السنة فقلت انما نراه خفاء بالرجل فقال بل هي سنة
نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقولون فالحجاب المحقق عنه
ان الاقواء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع التنية على عقبيه وركبته في الارض وهو المروي
عن العبادلة والتمني ان يضع التنية ويديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو
وغیره ان الاقواء بنوعيه مكرره والحق ان هذا الجواب ليس لا تمتنا وانما هو جواب البيهقي والنووي
وغیره ما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما
بجمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو يجمل على كونه خارج الصلاة
ان لم يثبت أولان المانع والمبيح ان تعارضوا لم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب
المغرب عقب الشيطان بالاقتداء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي ان تكون كراهته تنزيهية
بخلاف النوع المتفق على كراهته (قوله وافتراش ذراعيه) لمافي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

بخلاف الاحتباء اذ ليس
فيه كراهة خارج الصلاة
والفسق بين الاحتباء
والاقواء ان الاحتباء
يكون بشد الركبتين
الى الظاهر عند نصبهما

وافتراس ذراعيه

بيديه أو شوب أو غيره
وهو أكثر جلوس أشراط
العرب اه (قوله فكان
مانعا) أي فيترجح على
ما رواه مسلم والبيهقي
عما يفيد اباحتها ولكن
لا ينفق عليك ان كون

المراد من الاقواء هو الاقواء على ما ذهب اليه الكرخي مخالف لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقواء
بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقواء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت
ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لاستقام الجواب من غير إيهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبما سماع حديث
النهى عن عقب الشيطان فيكون مرجعا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاقواء عند الكرخي
فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقواء وانما الكراهة لترك
الجلسة المسنونة كما عالج به في البدائع ولو فسر الاقواء بقول الكرخي تعا كست الاحكام اه قلت لا ينبغي عليك ما في هذا الكلام
لان كلامنا من الفعلين يسمى اقواء وانما الكلام في المراد في الحديث منها كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تنزيهية على
الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخل تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتشكون
تنزيهية بخلاف النوع الاول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو أريد بالاقتداء في الحديث الاقواء عند
الكرخي كان هو المذكور وهو محمول على الامرين السابقين وكان الاول مكرره وهذا تنزيهية لعدم النهي في بعده فافهم بحث ابنا لابن
عقب الشيطان هو الاقواء على نفس الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقواء على هذا التفسير كل من الامر ايضا

عنها وكان يعني النبي صلى الله عليه وسلم ينهي أن يفرش الرجل جمل ذراعيه وأقراش السبع
وأقراشهما القاف وهما على الأرض كما في المغرب قبل وأغماهي عن ذلك لأنها صفة الكسلان
والنهارون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر أنها تحريمية للنهي المذكور من غير
صارف (قوله ورد السلام بيده) أي بالاشارة وقد قدمناه في بيان المفصلات فراجع (قوله
والتربع بلا عذر) لأن فيه ترك سنة التعود في الصلاة كإدخال به في الهداية وغيرها وما قيل في
وجبه الكراهة أنه جلوس الجبارة ليس بصحيح لأنه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع
أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بأن فيه ترك السنة
نهي أنه مكره تنزيهاً إذ ليس فيه شيء خاص ليكون فيه تحريم أو قيد بكونه بلا عذر لأنه
ليس بمكره ومع العذر لأن الواجب ترك مع العذر والسنة أولى وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن
عبد الله أنه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة إذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث
السنن فتهاني عبد الله بن عمر وقال إنما سنة الصلاة أن تصبر جالساً إلى متى وتنتهي اليسرى
فقلت إنك تفعل ذلك فقال إن رجلي لا يحملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة
رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متربعا أو تعلما للجواز ثم الجالس متربعاً معروفة وإنما
معنى بالتربع لأن صاحب هذه الجلسة قدر بع نفسه كما يربع الشيء إذا جعل أربعا والأربع
هنا الساقان والفخذان رابعاً بمعنى أدخل بعضهما تحت بعض (قوله وعقص شعره) أي عقص
شعر الرأس فمأعنى أن يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك ما روى أصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أمرت أن أسجد على سبعة وإن لأ كف شعراً ولا ثوباً وفي العقص
كفه وما رواه مسلم عن كريب أن ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلي ورأسه معقوص من ورائه
فجعل يحمله فلما انصرف قال مالك ولرأسي قال إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما
مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمته النهي عنه أن الشعر يسجد معه
والظاهر أن السكرانة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين أن يتعمده للصلاة
أولاً وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل ليه وادخل أطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلف
الفقهاء فيه على أقوال فقيل إن يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل إن يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله
النساء وقيل أن يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خرقعة وكل ذلك مكره كذا في غاية البيان
وفي الطهسي يكره الاعتجار وهو لفة العمامة حول رأسه وابتداء الهامة كما يفعله الشاراه وفي
الحيط ويكره الاعتجار لأنه عليه السلام نهى عنه وهو أن يكره عمامته ويترك وسط رأسه مكشوفاً
كهيئة الأشرار وقيل إن يتنقب بعمامة فيغطي أنفه كحجر النساء أما لجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو
مكره لقول ابن عباس لا يعطى الرجل أنفه وهو يصلي اه وفي المغرب وتفسير من قال هو أن
يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لأنه ما خوذ من معجر المرأة وهو ثوب كالعصابة تلفه
المرأة على استدارة رأسها اه والمجمر على وزن منبر وعل كراهة الاعتجار إلا ما المولى أبي بانه تشبه
بأهل الكتاب قال وهو مكره خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق
سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولأن فيه ترك
سنة اليد وكفى انخرب عن بعضهم أن الأثرار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره
أن يصلي مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضاً وقد صرح به في العتابة مع لآبانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
بلا عذر وعقص شعره
وكف ثوبه

لأن عقبة الشيطان
منهي عنها أيضاً كما
فيكون الاتقاء على تفسير
السكراني مكره ما تحريم
سواء كان هو المراد من
حديث أبي هريرة أو لا
أن يوجد صارف للنهي
عن التحريم إلى الندب

(قوله والظاهر الاطلاق)

فيه نظر ان يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان الكمال وان اطلق هنا قد كلفه فيما بعد عند استطراد فروغ ذكرها فقال وقيل ٢٦ الصلاة ايضا مع تشهير الكرم عن الساعد فلا محالة بينه وبين الخلاصة والنية كذا

في الشرح لانه ناسل (قوله)

وفي مذهب مالك تفصيل
الح) قال في النهر المذكور
في القنية انه لو شمر كيه
لعمل كان يعمله قبل
الصلاة اختلفوا في
الكراهة وهو ظاهر في
الكراهة فيما لو شمر لها
وعبارة القنية واختلف
فمن صلى وقد شمر كيه
لعمل كان يعمله قبل الصلاة
او هيئته ذلك وفيها ايضا
عن نجم الائمة وكان يرسل
وسدله

كيه في الصلاة ويقول
لان في امساكهما كف
الثوب وانه مكسروه ثم
رجع الى محذورات الائمة وغيره
انهم كانوا يسكنون ذلك
قال رضى الله تعالى عنه
وهو الاحوط اه (قوله
والختار انه لا يكره) قال
الرملي ومثله في البرازية
واختار قاضخان وغيره
انه يكره وهو الصحيح كذا
ذكره الحلبي في شرح منية
المصلي (قوله وصح في
القنية انه لا يكره) قال
في النهر اى تحريرا والا
فقتضى ما مر انه يكره
تزيهها اه وما مر هو
قوله لانه صنيع اهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل ايضا في كف الثوب تشهير كيه
كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كنه الى
المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى ما دونهما والظاهر الاطلاق لصديق كف الثوب
على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشهير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين
أحوط ولا يجزى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت له لا تمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضر في
تعينها الا ان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على
تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يترب كفا في منية المصلي وقيل لا بأس بصوته عن القرات كما
في المجتبى (قوله وسدله) لنيمة عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب
سدلا من باب طلب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيه على رأسه ويرجعه على
منكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسر به ان يجعل ثوبه على رأسه
على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل
على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته
لاحتمال كشف العورة عند الركون وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فيه
مكر ومظالم سواء كان للخيلاء أو لغيرة النهي من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق ما
ان يكون المندبل مرسل من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي ان على عنقه مندبل ان يضعه عند الصلاة
ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا
صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن
الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لا بأس شقة أو فرجية ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في
الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهره في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين
اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم
يقضى انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوفا من الوقوع أولا فعلى هذا انكره في الطليسان الذي
يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم
العذر واما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكر وه مطلقا واختلف المشايخ في كراهة
السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصح في القنية من باب الكراهة انه لا يكره ومن المكروه
اشتمال السماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لا حكم
ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن الا ثوب فليترز به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود
السماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمي بها لعدم من قد يخرج يده منها كالعمرة
السماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويحرجهما تحت احدى يديه على احدى كتفيه
اه وقيد في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كراهة لانه لا يؤمن ان يكشف العورة و
رجه الله فصل بين الاضطباع والسماء فقال انما تكره السماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه
ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكر وه لانه لبس اهل الكبر اه
وفي الخلاصة وغيره لا بأس ان يصلى الرجل في ثوب واحد متوشحاه جميع بدنه ويوم كذلك

الكاتب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصص اهل السكاك بفعله معتبر فيه
كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجا فليست

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيح (قوله لمن السليم) استمدراك على الشارح وحاصله ان التامم يعني عن قوله وتغطيه الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة بكره) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحلي في شرح المدينة ولعل مرادهم

قصد ذلك لانه فعل زائد لا فائدة فيه اما الوقوع بغير قصد فلا وجه لكرهه بل بكره تكلف الكشف لانه اشتغال بما لا فائدة فيه (قول المصنف والتثاؤب) بالهمز كما في الصحاح وفي الدر المختار بكره ولو خارج جهاد كره مسكين لانه من الشيطان

والتثاؤب وتغميض عينيه وقدام الامام لا سجوده في الطاق

والانبياء عليهم السلام محفوظون منه (فائدة) قال في شرح تحفة الملوكة المسمى بهدية الصعلوك قال الزاهد الطريقي في دفع التثاؤب ان يخطر بباله ان الانبياء ماتوا قاطا قال القدوري جربناه مرارا فوجدناه كذلك اه (قوله لما في الصحيحين) دليل لكرهه (قوله) وهو عجيب الخ) أعجب منه قول النهر وأفادني البحر عن المجتبى انه يغطي في القيام باليمنى وفي غيره باليسرى والذي رأيته فيه انه يغطي باليمنى وقيل ان كان في القيام وان كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة أثواب قبض وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد لم يتوشح به جميع بدنه كازار الميت بجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصاري في المقصورة وان صلى في ازار واحد تجوز بكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو وكذا مكشوف الرأس للتماون والتكاسل لا الخشوع وفسره في الذخيرة التوشيح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح منية المصلين ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب بكره تركه تزيها عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذي ألقاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم يعدهما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في يده أم سلمة قد ألقى طرفه على عاتقه وفي لفظ مشتملا به واضعا طرفه على عاتقه وفي لفظ محالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحاه والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكره التامم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فخل المجوس حال عبادتهم البيران كذا ذكره الشارح لكن التامم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة ولو ستر قدميه في السجدة بكره (قوله والتثاؤب) وهو التنفس الذي ينفتح منه القم لدفع البخارات وهو يشاء من املاء المعدة ونقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التثاؤب من الشيطان فاذا تثاؤب أحدكم فليكظمه ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده ويحبسه لئلا يروى فان لم يقدر فليضع يده أو كفه على فيه ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع السك قياس عليه وصريح في الخلاصة بانه ان أمكنه عند التثاؤب ان يأخذ شفقه بسننه فلم يفعل وعطى فاه بيده أو ثوبه بكره كذا روى عن أبي حنيفة اه ووجهه ان تغطية القم منهى عنها في الصلاة لما رواه ابو داود وغيره وانما يجب للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف عليه مسطورا لمشاخنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه يمينه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره يساره اه ومن المكره التغطى لانه من التكاسل (قوله وتغميض عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه الا ان في سنده من ضعف والكره مروية عن مجاهد وقتادة وعنده في البدائع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ودوخ من هذه العبادة فكذلك العين اه وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينه في السجود لانهم ما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تزيهية اذا كان غير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق الخاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لكان الخشوع (قوله) وقيام الامام لا سجوده في الطاق) أي الخراب لان قيامه فيه شبه ضيع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا اعمل به في الزيادة وهو أحد الطريقتين لمشاخنا وأصله ان محمدا

اه اللهم الا ان يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من ضعف) بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبنيا للمجهول (قول المصنف وقيام الامام الخ) قال الرملي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تزيهية تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جرح ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى تأنيده ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ ويؤيده ما قدمناه عن قاضيان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل

شيء الخ وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشبّه الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير ان يدخل المحراب ولا فائل بالكراهة وانفراد الامام على الدكان وعكسه فيه فكذا هنا اه قلت يجب عن المعارضة المذكورة بما اشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لانه ليس كبقيه بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لقيامه لانه لم ين لان يقوم الامام في داخله ولا لان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبهه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف بقية بقاع المسجد تامل يقتضي انها تحريمية الا ان يوجد صارف تامل

صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل باختلاف المشايخ في سببها ف قيل كونه بصير مما زاعمهم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على عيونه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقر ومطلوب في الشرع في حق المسكن حتى كان التقديم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لانه بمحاذاة وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق الملتزمين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فدل شبه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر ففي امكان تميزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين حينئذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فمكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التبيين اذ اضاف المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبّه الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالمحصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشبه بحال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تسترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحسن بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجا والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم فقيه

الجزء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلى الدكان تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشملى ما اذا كان الدكان قدر قامة الرجل او دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر البقعة ونفى الكراهة فيما دونه وقال قاضيان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالمحصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مبكر وادى اضافي ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المسكن ارفع كان معاولا بعلتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المنفرد وهو اختلاف المكان وهما وجدت احدي العلتين وهي وجود بعض المخالفات كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام والاولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مسمى قاضيان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

(قوله وعلو) قال الرملي هذا التعليل يقتضي انها تنزيهية والحديث المتقدم وعليه يقتضي انها تحريمية الا ان يوجد صارف تامل

(قوله ود كفى شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج ما نصه ويقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى لا إذا أراد الامام تعليم القوم
أفعال الصلاة أو أراد الامام تبليغ القوم فحينئذ لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩) لو قام بعن القوم) الظاهر ان المراد

بالبعض جماعة ممن
القوم لا واحدا في الدر
المختار في باب الامامة من
انه لو قام واحد بجنب
الامام وخلفه صف كره
اجماعا (قوله فينبغي ان
يكون حراما) تقرير على
قوله وظاهر كلام
النووي الخ ثم التبادر
من سياقه كلام النووي
والتقرير عليه ان مراده
الاعتراض على ما نقله
عن الخلاصة من قوله
وتكره التصاوير على
الثوب الخ ويمكن ان

واليس ثوب فيه تصاوير
وان يكون فوق رأسه أو
بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة
تصوير التصاوير بل
استعمالها أي استعمال
الثوب التي هي فيه
فيساوي كلام المصنف
ويدل على ان هذا هو
المراد قول الخلاصة بعد
عبارته السابقة اما اذا
كان في يده وهو يصلي
لا يكره الى آخر ما يأتي
تأمل (قوله ويفيدانه
لا يكره الخ) قال في النهر
غير خاف ان عدم
الكراهة في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين وان القوم
يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح
منية المصلي وهل يدخل في الحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق
المأمومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو
رواية عن أبي خنيفة اه قيد بالانفراد لانه لو قام بعض القوم مع الامام قبل يكره والاصح انه لا يكره
وبه جرت العادة في حوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذكر في البدائع ان من اعتبر معنى
التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام
في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في
المكان اه وفيه نظر لا يخفى (قوله وليس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصم فيكره وفي
الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام
النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصوير صورة الحيوان فانه قال قال أصحابنا وغيرهم من
العلماء تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد
الشديد المذکور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم
القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعتم ما سمعتم أو لغيزه فصنعتهم حرام على كل
حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفسل واناؤه وحائط
وغیرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكرها ان ثبت الاجماع أو قطعة الدليل لتواتره قيد
بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستبور بشيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في
الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب
فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة
معه ويفيدانه لا يكره ان يصلي ومع به صورة أو كيس فيه دنائير او دراهم فيها صور صغار لا يستتارها
ويفيدانه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها
ما لثوب الا حروا الله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة)
حديث الحديث الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي
المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم
ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه فالخلاصة ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا
الخاص فان غير ذی الروح لا يكره كالشجر لما سياتي والمراد بجذائه عيینه ويساره ولم يذكر ما اذا
كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العباد وصرح في الجامع الصغير
بالكراهة ومثني عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها
استتارته بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا
في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي
يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر وانما لم
تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من ان

عنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاة ثبوتها اذا كانت مكشوفة وسياتي ان لا تكره الصلاة لسكن يكره كراهة تنزيه جعل
الصورة في البيت خبر ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

(قوله لا يوجد شخص) تعادل لقوله لم يسكره (قوله لا ذلك) علة لقوله يقتضي اي لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مبانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما افادته النصوص المخصصة. واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظري شرح المسئلة في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية

الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفترش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أي بان يتكى على الوسادة ويفرش الساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أي اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيها أي

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بعبه لا تدخلها الملائكة لوجود شخص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك شرفيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤسها أو اقطعها وساند أو اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترافيه ثمانيل فهدت كة النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه عمرقين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد اخذ في مستنده. ولقد رآته متكئا على احدهما وفيه صورة والسهوة كالصفحة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالخزانة والفرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخددة لا يكره يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبه بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يستحبون علمها وانما ينصبونها ويوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان يسجد عليها ولهذا اطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على الساط المصلي عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف الساط الذي ليس بمصلي وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانما اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التمثال ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالها وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدينار هل تمتع الملائكة من دخول البيت سميها فذهب القاضي عياض الى انهم لا تمتنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا المحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الخلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار خذ لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبهة العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدو للناظر على بعد والكبيرة التي تبدو للناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذبايتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان مختصر قيل له مولود مولود يكون هلا كل على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء ان يسلم فقبض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فتقسه بمراى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها ثمانيل لك لا بأس به لصغرهما اه (قوله أو مقطوع الرأس) أي سواء كان من الاصل أو كان لها رأس ومحي وسواء كان القطع بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يطلبه بمغرة ونحوها أو ينحته أو يغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أياكم نطابق الى المدينة فلا يدع بها وثنا الا كسر ولا قبرا الاسواء ولا صورة الا لخطها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيطا

ان التصوير فيها مكره ودون استعمالها مائل (قوله وقد عرفت ما فيه) أي من ان العلة ليست التشبه بل علة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بتمامه فيه (قوله التي لا تبدو للناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد وفسره ما في المسئلة وشرحه بحيث لا تبدو للناظر اذا كان قائما وهي على الارض أي لا تتبين أعضاؤها

مع بقاء الرأس على حاله فلا ينبغي الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فسر في الهداية المقطوع بمحو الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بإزالة الحاجبين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذلك الوجه وجه
الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أولغير ذي روح) لما تقدم أنه ليس بمثل لما في الصحيحين عن
سعد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصور فافقتي فيها فقال له
أذن مني فسد نام قال له أذن مني فسدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبتك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صوره نفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فإن كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له اه ولا
فريق في الشجر بين المتمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة إلا محاهدا فإنه كره المتمر وفي الخلاصة
ولو رأى صورة في بيت غيره يحوز له محوها وتغيرها وفي النهاية عن محمد بن الأجير لتصوير بمائيل
الرجال أو ليرفعها أو لأصباغ من المستاجر قال لا أجر له لأن عمله معصية وفي التفريق هدم بيتا مصورا
بالأصباغ ضمن قيمة البيت والأصباغ غير مصور اه (قوله وعد الأسي والتسبيح) أي ويكره
عد الأيات من القرآن والتسبيح وكذلك السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أطلقه فشمّل العبد في
الغرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية أن العبد
بالدلالة بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا بأس به فحرم به عنهما وعلى لهما بأن
المصلي يضطر إلى ذلك لأعادة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
السلام لسورة سألته عن التسبيح أعدته بالانامل فإنهم مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الأسي دون التسبيحات اه قالوا
ومحل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان بأصابعه أو بحيط بمسكه اما
الغیر برؤس الأصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكره اتفاقا والعبد باللسان مفسد اتفاقا وقيد
بالأسي والتسبيح لأن عد الناس وغيرهم مكره اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لأن العد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لأنه أسكن للقلب وأجلب للنشاط ولما
رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح الإسناد عن سعد بن أبي وقاص
أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصا تسبيح به فقال أخبرك بما هو
أسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في
الأرض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها إلى ما هو
أسر وأفضل ولو كان مكرها لبين له ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بأنه لا بأس باتخاذ
السجدة المعروفة لأحصاء عدد الدلائل كما راد لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى
ونحوه في حيط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا حرم أن تقل اتخذها والعمل بها عن جماعة من
الصوفية الأخيار وغيرهم اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لأفضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر يسيرا ثم اعلم ان
العلامة الحلي ذكر ان كراهة العبد باليد في الصلاة تربية وظاهر النهاية أنها تحريمية فانه قال
والصحيح أنه لا يباح العد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين القرض والنفل وقد يصير العد محلا

أولغير ذي روح وعد
الأسي والتسبيح

(قوله دون التسبيحات)

أي قيراذ من طرف الامام
بان يقال كما في الذخيرة
ولو احتاج اليه عدة إشارة
أو بقلبه (قوله ثم هذا
الحديث ونحوه مما يشهد
الح) قال الرملي والظاهر
انها ليست ببدعة فقد
قال ابن حجر الهيثمي في
شرح الأربعين النووية
السجدة ورد لها أصل
أصيل عن بعض أمهات
المؤمنين وأقرها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم
على ذلك (قوله وظاهر
النهاية أنها تحريمية الح)
قال في النهر فيه نظرا
المكره وتربيتها غير مباح
أي غير مستوى الطرفين
اه قال الرملي الغالب
اطلاقهم غير المباح على
المحرم أو المكره تحريما
وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرمي قال العلامة الحلي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لا غائبة ملهوف وتخلص أحد من سبب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو غيره اه (قوله وقوله الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

قوله الا في صحيح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرمي قال العلامة الحلي والاخذ بقول محمد أولى اذا قرصه لثلا يذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ من غير عذر أي القرص (قوله ولعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لا فائدة في قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا خاف النائم ولا تضعف تمامه فنه

قال الشيخ حسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد الحدث والاستقاء من البئر والوضوء اه وتعمد في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مشيئة شيخ الاسلام فانهم لم يبحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعقبه ايضا في فتح القدير بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه ويحتمل بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثرت فانه انضاء موره بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فاه وجوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الحية على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الائم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه ولا فيكره وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان اخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا اخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفننه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها ويقتلها أحب الى من دفنها أو أي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكر وه في المسجد في غير الصلاة وان المحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالاحذ فضل عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذي وأما عند تعرضهما له بالاذي فان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاحذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمه باليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجاوزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره لا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفن في الصلاة وبين ما عن ابن مسعود من انه لو دفنها في المسجد فقد اساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقبله نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه البراز عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهور صوت منهم فيحركه ويخجل النائم اذا انتبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليظ أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد ان يوتر أبتغي فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليقيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعل ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنا فعول تطهر وأفاد كلامهم هناك لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤ القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظبة وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكرها لنهاهم اه وقيد بالظهور لان الصلاة الى وجهه أخذ مكرهه كافي الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكره سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد نصر حوالج) أي لان الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال وقياسه انه لو صلى الى وجهه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام الحلبي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقيد بما في الذخيرة بما اذا كان المصلي متوجها الى ما بين القاعدتين في الصفوف من الفرج الى اليمين ظهر احداهما فليقبل اه قلت وهذا الجواب مع ما بحثه في النهر يتأنيبه بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجهه الامام في حال قيامه يكره بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرمي بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبي في حق

الى مصحف أو سيف متعلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تامل اه وقد يحمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائما أوقاعد او المصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو اقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرمي هذا في حق الامام وما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليه وهو المقابل لها فتحق الكراهة على

المذهب ذكره في الفضل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استقبل المصلي الى وجهه الانسان مكره واستقبل الانسان وجهه المصلي مكرهه والكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجهه انسان وينبغي ما ثالث ظهره الى وجهه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف متعلق) أي لا يكره ان يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقا أو بين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستحفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا مع لآبانه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلاما فيه وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعزلة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهم لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدونها الجوس اذا كانت في السكاكين وفيها الجرا وفي التنوير لا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقا عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المجروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في ادب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكرهه والتقيد بالذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فمنها ان كل سنة تركها فهو مكرهه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذر وان يرفع رأسه أو ينكسه في الركوع وان يجهر بالتسمية والتأمين وان لا يضع يديه في موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقال بعد تمام الانتقال وفيه خلافان تركها في موضعها وتحصلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكرها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكرهه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكرها أصلا كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحية ان لا يأكل أو لا الامن اخصيته فالواو اول كل من غيرها فليس بمكرهه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشك عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيها يرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

القوية الضعيفة المقابلة للمختارة تامل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد الخ) يدل عليه ما مر في باب الاذان عن غاية البيان والمحيط ان القول بوجوده والقول بسنيته متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق محقق الاثم لتاركها اه (قوله الا انه يشك عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التبرئة كما لا يخفى اه وعلى هذا في ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغي ان تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وانه مقول بالتشكيك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك نأمل ثم رأيت في شرح المنية ما نصه والحاصل أن المستحب في حق الكل وصل السنة بالمكروه من غير تأخير إلا أن المستحب في حق الإمام أشد حتى يؤدي تأخيره إلى الكراهة الحديث عائشة رضي الله تعالى عنها بخلاف المقتدى والمنفرد ونظير هذا قولهم يستحب الأذان والأقامة للمسافر ولئن بطل ٣٥ في بيته في مصر ويكره تركهما

للاول دون الثاني فعلم أن مراتب الاستحباب متفاوتة كمراتب السنة والواجب والفرض اه ومثله في شرح الباقي وحينئذ فيكون بعض المستحبات تركها مكرها وتزويها وبعضها غير مكره ومنه الاكل يوم الآخى فإنه لم يؤخره الى ما بعد الصلاة لا يكره مع ان التأخير مستحب والمراد نفي الكراهة أصلا خلافا لما قدمناه عن بعض الفضلاء لما سألني في باب العباد من قوله لان الكراهة لا بد لها من دليل خاص وسألتني تمامه هناك ان شاء الله تعالى وبذلك يندفع الاشكال لان المكروه تنزيها الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف الاولى ولا يلزم من كون الشيء خلاف الاولى ان يكون مكروها تنزيها ما لم يوجد دليل الكراهة والحاصل ان خلاف الاولى اعم من المكروه تنزيها وترك المستحب خلاف الاولى دائما لمكروه تنزيها دائما بل قد يكون مكروها

ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والاولو الجيسة ولا ينبغي ان يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فإنه مكره عند الاكثر وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو افضل من السورة ان كان الاخر أكثر آية اه وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها الاتساع من آية من سورة الى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكره وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكره وان وقع هذا من غير قصد بان قرأ في الركعة الاولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح سورة وقصد سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد أن يترك تلك السورة ويفتح التي أرادها يكره وكذلك لو قرأ أقل من آية وان كان حرفا ومنها أن يصلي في ثياب البذلة والمهنية واحتج له في الذخيرة بأنه روى عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال أرأيتك لو كنت أرسلتلك الى بعض الناس أكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق أن يترن له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فلبس ثوبه فان الله أحق من أن يترن له والظاهر انها تنزيهية وفسر باب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صديقا صلاته وأما حمله صلى الله عليه وسلم امامة ثبتت في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد طال الكلام فيه العلامة الحلي ومنها أن يضع فيه دراهم أو دنابر بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها أن يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر ان يقرأ في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيحالفهم في القيام والقعود ومنها انه تكرر الصلاة في معادن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يجعلهم عن اكمال السنة ومنها ويكره ان يمسك في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعد ما سلم الا قدما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذ خذ خائط أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أخره وقد أساء وكذا ان أخذه بعد الافتتاح والاضل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا هو يدافعه الا خبثان وجعل الشارح مدافعة الجميع كالاخمين

ان وجد دليل الكراهة والا فلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لانه ماوى الشياطين وبالاول يبقى كذا في الفض ولا بأس بالصلاة في موضع خالوس الحماحي كذا في الحاشية وهو موضع نزع الشياطين المصريح به في النهي كذا في شرح الشيخ ابن عثيمين (قوله لا عدل للصلاة) لان الكراهة معاملة التشبه بها الكراهة متتفة فما كان على الصفة المذكورة حله

وان الحديث محمول على الكراهية وفي القصة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء فهو يركع
يصلي لان الاداء مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذره ومكروه كالوضوء
على نفسه بمروحة أو كره والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من قواعدها (قوله)
كره استقبال القبلة بالفرج في الحلاء واستدبارها) والحلاء بالمدينة التغوط وأما بالقصر فهو البتة
والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستقبال
كلا استقبال وهو باطلا لانه يتناول القضاء والبدن وفي فتح القدير ولو تسمى فحاش مستقبلا فقد كره
يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فقد كره
فانحرف عنها اجالا لها لم يعم من مجلسه حتى يغفره وكما يكره للبائع ذلك بكره له ان يمسك الصبي
نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان
تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة اهـ (قوله وعلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة

تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قال في النهاية
وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اهـ وهو أحسن من التقييد بزمانا كما في عبارة بعضهم
فالمداخلة خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زمانا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات
الصلاة أولا فلا وفي بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق لا هزل
المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا اهـ وفي النهاية وكان
المتقدمون يكرهون شدة المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة
القرآن فهذا مثله أو فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اهـ ومن هنا يعلم
جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدرسه أو كراهتهم لذلك زاعمين
الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا
تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب
أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله
وما تولوا منه الاية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان
المسجد ما بني الا له من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس
له ازماجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المشهورة بالفتنة معزيا الى فتاوى العصر
له في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغل غيره قال الا وراعي له ان يرجعه وليس له ذلك
عندنا اهـ ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للمدرس
في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الحد ازان وقع فيه اهـ
وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروام يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسته وليس
بمسجد حتى ينتهك حرمة بالمشي فيه بنعله المتجسس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيأتي شروط
المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكره الوطء فوق
المسجد وكره البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاغتداء منه بمن تحته ولا

فصل في (قوله يستحب
له الانحراف) قال في
النهر وينبغي ان يجب
وبدل على ذلك ما في
البرازية لو تذكر بعد
استقبالها فانحرف عنها
فلا اثم عليه

فصل في كره استقبال
القبلة بالفرج في الحلاء
واستدبارها وعلق باب
المسجد والوطء فوقه
والبول والتخلى

يظن الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساكن كرف
 فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية طيبة الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو المسجد وبمثله لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان تطهرن انبيتي للطائفتين
 والعاكفتين والركع السجود ولما أخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساكنكم صديانكم ومجانينكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سب وفكم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المظاهر اهـ واختلاف المشايخ في كراهية اخراج الرميح في المسجد وأشار المصنف الى انه
 لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو صريح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيّد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لسادتنا ولهذا قال في التيميس وينبغي ان أراد ان يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والحف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متعلما من سوء الادب
 وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معها أفضل لحديث خلع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ اتعبل بأحدهما الى باب المسجد ثم يخلعه وينتعل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والحفاف الطاهرة أقرب
 الى حسن الادب اهـ وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون
 موضع فيه التحلل للوضوء ولا يصل فيه زاد في التيميس لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد نزوحه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة
 بأسطوانة المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح بردى المسجد أو
 بقطعة حصيره لمائة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يعمل وان مسح بتراب في المسجد وان كان مجعلا لا بأس به وان كان التراب منسبطا يكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصغار لان حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح
 بخشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اهـ ولا يكون المسجد
 بضامن القادورات ولو كانت ظاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقى لافوق البواري ولا تحتها للحديث
 المعروف ان المسجد ليس من النجاسة كما يروى الحسن من النار ويأخذ النجاسة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى ببلتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها بواري دفنها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من الثركه ان يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرية وغيرها ويكره عرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه السبعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتا أو أسطوانة لا تستقر في عرس لجذب عروق
 الاشجار ذلك الترخيف شديد وزواله فلا واما جوز مشايخنا في المسجد الجامع بخار من ماء فيه من
 الحاجة قالوا لا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه يحل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر

(قوله كان يكون ذاتا)
 أي صاحب نزل بالنون
 والزاي قال في الصحاح
 النزل والنز ما يتحلب من
 الارض من الماء وقد نزلت
 الارض صارت ذات نزل
 وفي قوله والا فلا دليل
 على انه لا يجوز احداث
 العرس في المسجد ولا
 ابقاؤه فيه لغیر ذلك العذر
 ولو كان المسجد واسعا
 كمسجد القدس الشريف
 ولو قصد به الاستغلال
 للمسجد لان ذلك يؤدي
 الى تجويز احداث دكان
 فيه أو بيت للاستغلال
 أو تجويز ابقاء ذلك بعد
 احداثه ولم يقل بذلك
 أحد بلا ضرورة داعية
 ولان فيه ابطال ما بني
 المسجد لاجله من صلاة
 واعتكاف ونحوهما
 وقد رأيت في هذه المسئلة
 رسالة بخط العلامة ابن
 أمير حاج الحلبي ألفها في
 الرد على من أجاز ذلك في
 المسجد الاقصى ورأيت في
 آخرها بخط بعض العلماء
 انه وافقه على ذلك العلامة
 الكمال ابن أبي شريف
 الشافعي

فهو ضامن بما خفرا الا ان ما كان قديما فترك ككثير من زعم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عيش
الحفاس والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
وضمانه المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دفاع عينا والذي يكتب ان كان باجر
يكبره وان كان بغير اجر لا يكبره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
المكتوبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغظ فلا ولولم يكن لغظ لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم
يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكتاب ان كان لاجرا وحسنة
لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبغير
يجوز ثم اذا جاز صلى كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المروري في الجامع بأثم ويفسق ولو
دخل المسجد للروور فلما توسطه ندم قبل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلي ثم يتخير في الخروج
وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا للمساكن ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
لانه يخل بالخشوع * أعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها أخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد اذا لم يكن
لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذ اقسام أهل المحل
المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنه واحدا لا بأس به والاولى ان يكون
لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجد
واحد الاقامة للجماعات اما للتدريس أو للتدكير فلا لانه مابني له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في دكا
في قضاء المسجد عند أي حنية وعندها ما يجوز اذا لم يضرب بالعمامة اه ما في القنية ولا يحفي
المسجد الجامع تدبيره وعمارة واصلاحه للامام أو نائبه كما صرح حوايه في كتاب القسامة فلا امام اه
نائبه أن يجعل الجامع مسجدين يضرب حائطا ونحوه كاهل المحلة ولا بد ان تذكر احكام تحية المسجد
فنقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فاعلم ان يحكي الملك لا يئنه كذا ذكره العلامة الحلبي وقد حكى
الاجماع على سنتهم غير ان أصحابنا يكرهونها في الاوقات المكرهة بتقديم العموم الحاضر على عموم
المبج وقد قدمنا انه اذا تكبر ردخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان له في اليوم وذكر في الغاية انها
لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فانه قال في الحاکم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها تعظيم المسجد وحرمة
في أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرة ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعامة العلماء قالوا يصلي كما
يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة
الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم
فاركعهما فقامت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض فظاهر ما في الحيط وغیره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاطلاق أوجه (قوله وصح في مصلي العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أي مصلي العيد يأخذ حكمه أي المساجد لانه أعدا لقامة الصلاة فيه بالجماعة لا عظم المجموع على وجهه

الاعلان الا انه أبلغ ادخال الدواب فيها ضرورة الحشمية على ضياعها وقد يجوز ادخال الدواب في بقعة المساجد لكان العذر والضرورة اه فقد اختلف التصحیح في مصلي العيد واثق في مصلي الجنائز كذلك

لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالجص وماء الذهب

الشر بلالية (قوله في حق بقية الاحكام التي ذكرناها) أي كحواز الوضوء والمضمضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر (قوله وهو المذكور الخ) قال في النهاية قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى في قوله لا بأس إشارة الى انه لا يؤثر ذلك فكفيه ان ينجور رأسا برأس اه لان في لفظة لا بأس دلالة على ان المستحب غيره وانما كان كذلك لان الباس الشدة اه قلت وفيه نفى لقول من جعله قربا لما

عندهما وعند محمد لا يكون دخلا في الصلاة فانهم قالوا الوضوء في الظهر والتطوع فانه يجوز عن العرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون دخلا وصرح في الظهيرية بكرهية الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام الناج فيه مكرهه بأكل الحشرات وينبغي تقييده بما في الظهيرية أما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا وما النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما أعدا لذلك وانما بني لا قامة الصلاة وأما الخلو في المسجد للصبي فمكره لانه لم ين له وعن البقية أي الميث انه لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة خاس في المسجد والناس يأقونه ويعزونه والمفتي به انه لا يلزم غريمه في المسجد لان المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الخلو في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه وسأني ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والجنائيات ومسئلة الذهاب الى الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصح منه كورة في الخلاصة وغيرها بتقاربعها (قوله لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعدا للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في داره مكانا خاليا للصلاة به أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلي الجنائز والعيد فصح في المحيط في مصلي الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصح في مصلي العيد كذلك الا في حق حواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها واختار للفتوى في المسجد الذي اتخذ للصلاة الجنائز والعيد انه مسجد في حق حواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلي الجنائز والعند ولا يخفى ما فيه فان الباني لم يعد له ذلك فمبني أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمه ما يكونه غير مسجد وانما تظهر فائدة في بقية الاحكام التي ذكرناها من حل دخوله للجنب والمخاض (قوله ولا نقشه بالجص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس به وقبل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقدم مدح الله وأعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بان الجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله كان مستقما من حديد النخل وكان يكف اذا خاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناء وسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب أما نقشه فهو مكره لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فانه يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ ما فيه من تضيق المال فان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة في مال الأبا س به حينئذ اه وصرح في العناية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيد بان المسجد ان نقش غيره موجب

فمن تعظم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزبلي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وأفعل التفصيل ليس على نابه لانه نفى استحباب صرفه بما تقدم كذلك في الشر بلالية (قوله لانه يلهي المصلي) قال في الشر بلالية قلت فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أهم منه وبه صرح الكمال فقال بكرهية التكاف بدقائق

الضمان الا اذا كان مكانا معدا للاستغلال تريد الا حرة فلا بأس به وأرادوا من المسجد اخذ له
 لقول صاحب النهاية ولان في ترتيبه ترغيب الناس في الاعتكاف والحجوس في المسجد لا يتطابق
 الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان ترتيبا خارجا مكرره وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
 للمولى فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
 من دهنهم المحيطان الخارجة وسيأتي ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس
 بمستحسن كتابة القرآن على الحارث والجدران لما يحتاج من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
 النسخي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شئ وكذا لو كان عليه الملك
 لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير والواجب
 ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شئ وكذا يكره كتابة الرقاق والصاقي في الابواب لما فيه من
 الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
 المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
 الشرع زيادة عبادة شرعت لنا لأعلمنا وجوه اشتقاقه يدل على الزيادة وله هذا يسمى ولد الولد نافلة
 لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنمة نفلا لانها زيادة على أصل المال (توله الوتر واجب)
 وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في الحاشية وهو الظاهر من مذهبه
 كذا في المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سئنه ووفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا واجب
 اعتقاد سنة ثبتا ودليلا وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودليلا لا يمكن سنة مؤكدة أكد من سائر
 السنن المؤقتة كما في البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
 فنفيها وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكره واحدة لا يفيدان اثبات اللازم لا يستلزم اثبات
 الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم وان عدمه الا كنفار بالحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
 والمدعي الوجوب لا الغرض وأما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
 ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر
 فليس مني رواه الحاكم وصححه ومارواه مسلم مرفوعا ووتر واقبل أن تصحوا والامر للوجوب وأما
 ما في الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان العذر
 والاتفاق على ان الغرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبل وجوبه لان
 وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
 الاعرابي حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن
 تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كازعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
 وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المسالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
 ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فساهم وجوابهم عنها فهو وجوبها عنه ولا يلزم
 من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وقد كفي البدائع
 حكايته هي ان يوسف بن خالد السلمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

النقوس ونحوها خصوصا
 في المحراب اه وبه يعلم
 ما في كلام المؤلف
 (باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
 الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخ شيوخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتن بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما لا تستحق كفساد الفجر بتد كره وفساده بتد كره فرض قبله اه قات وهو يجب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكان منشاء المغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (قوله الا في فساد

٤١

والا في عدم اعادته لو
ظهر فساد العشاء دونه
عنده لا عندهما قال
في المنظومة

ولو تر فرض ويرى بتد كره
* في فجره فساد فرض فجره
ولا يعاد الوتر اذ يعاد *

عشاؤه ان ظهر الفساد
وهو ثلاث ركعات
بتسليمه

اه والا في فساده بتد كره
فرض قبله (قوله لكن
تعقب الخ) عبارة الفتح
قوله ولهذا اوجب القضاء

بالاجماع أي ثبت والا
فوجب القضاء محمل
النزاع أيضا والمعنى انه
صلاة مقضية مؤقتة

فتجب كالمغرب اه
وكان المحاميل له على
تأويل وجب ثبت ان
ايجاب القضاء بدون

ايجاب الاداء مما لم يعهد
كما قاله في النهر مرتعبا
لما مر عن المحيط ولما أجاب
به بعضهم عن الهداية

ان المراد اجماع الاصحاب
على ظاهر الرواية عنهم
ونقل جوابا آخر ان المراد

فقال اه كبرت بأنا حنيفة طنامته أنه يقول أنه فرضة فقال أبو حنيفة أيه ولني اكفارك أي أي وأنا
أعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والأرض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه
وحسن عنده للتعلل اه وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير
عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما
وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنقل على راحلته من غير عذر في الليل
واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الأرض اه فاذا أنه لا يجوز قاعدا ورا كما من غير عذر باتفاق أبي حنيفة
وصاحبه وصرح في الهداية بأنه يجب قضاؤه اذا فات به بالاجماع وصححه في التختيس وعلل اه في المحيط
بقوله أما عنده فلانه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره
اه وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما وروى عنهما عدمه وسيأتي انه لا يصلي
خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام
وان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتد كره وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع
الشمس قال في التختيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة
العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لا لانه سنة عندهما اه
لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بأنه سنة عندهما فوجب القضاء محمل النزاع وقد علمت
دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولولة الحية والتختيس وغيرهما أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر
أدبهم الامام وحسنهم فان لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن أداء السن فواب أئمة بخاري بأن الامام
يقا تلهم كما يقا تلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة
أنكروا سنة السواك لقاتلهم كما قاتل المرتدين اه وفي العمدة اجمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم
الامام وعلى ترك السن يقا تلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رآها حقا فان لم يرها
حقا يكفر وذكروا في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل
كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تد كره صحة الفجر كتد كره العشاء ووجب دون الفرض في العمل
فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلاة اه وفي البدائع
ان وجوبه لا يختص ببعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والدكر والانثى
ان كان أهلا للوجوب لعموم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمه) أي الوتر لما رواه الحاكم
وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر
بثلاث لا يسلم الا في آخرهن قبل الحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفاقه
منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير اه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى واذا خشى الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى
فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بحريمة مستأنفة ليجتاز الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلاما من

٦ - بحر ثاني

اجتماع العجابه لقول الطحاوي ان وجوبه ثبت باجماعهم والى هذا يشير قول الفتح ان
وجب بمعنى ثبت قال وهذا الجواب اختاره كثير من السارحين ولا يخفى ان فيه عدولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل
والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفريق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر
على مذهب أبي حنيفة رجه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج سلامه عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المقتضى الحنفى فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى طارزه بعده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفى سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعى مقيم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج سلامه عنده أى عند امامه أى لم يبطل وتره لجهة قصده عنده ويكون هذا القول مبنيا على ان العبرة بأى الامام كما سبق في نقله عن الهندوانى وجماعة ويؤيده قوله كما لو اقتضى بأمام قد رجع (قوله مفيد لجهة الخ) ٤٢ في هذه الافادة نظرا لان القول بأنه يشترط لجهة الاقتضاء بالشافعى عدم الفصل على

ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده أنه عليه السلام كان يقرأ فى الاولى بسم الله ربك الا على وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يحترها أكثر أهل العلم كما ذكره الترمذى كذا في شرح منية المصلى وصحح الشارح الزيلعى انه لا يجوز اقتداء الحنفى بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوز أبو بكر الرازى وبصلى معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج سلامه عنده وهو محتمد فيه كما لو اقتضى بأمام قدر عرف واشترط المشايخ لجهة اقتداء الحنفى في الوتر بالشافعى ان لا يفصله على الصحيح مفيد لجهة اذالم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعى باجماع أصحابنا لانه اقتداء المقترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الجهة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الجهة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع الا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفى أه فراهه من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعى ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعى وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفى في الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفى صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتها فاهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكاله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفى اقتداء وتر الشافعى بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيت اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحينئذ فلا اقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتضى نعم يمكن أن يقال لو لم يحظر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفى المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى انه لا يجوز وان لم يحظر بخاطره فغلبة وفرضية بعد ان كان المقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للآمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعى وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل علميه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعى والوتر ليس بفرض قطعى انما هو واجب ظنى ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاده وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوى صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلى بأنه لا ينوى في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعى في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبارة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المقترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الجهة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الجهة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع الا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفى أه فراهه من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعى ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعى وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفى في الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفى صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتها فاهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكاله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفى اقتداء وتر الشافعى بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيت اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحينئذ فلا اقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتضى نعم يمكن أن يقال لو لم يحظر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفى المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى انه لا يجوز وان لم يحظر بخاطره فغلبة وفرضية بعد ان كان المقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للآمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعى وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل علميه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعى والوتر ليس بفرض قطعى انما هو واجب ظنى ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاده وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوى صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلى بأنه لا ينوى في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعى في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

والله

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه قد مر عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أى واجب اعتقاده لانه يتميز بمحول عن الفاعل وما قول الأصوليين انه لازم عملا لا علما فالمراد نفي العلم القطعى ولذا قال المصنف في المنار وحكمه لازم عملا لا علما على اليقين ويمكن حمل كلام الزيلعى عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الاقتراض واليقين أى لا يترضى عليه اعتقاد الوجوب لظهور الفرق بينه وبين لصوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أى يلزم فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاده وجوبه) فيه ما مر فتدبر

(قوله ولغظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيت اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دلت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النافلة قال في الزهر بعد تقريره لمحصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي بالوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوترية تأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس صواب بل مفاده جواز بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبرة المحيط والبدائع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً فاذا أطلقه عن الوجوب يكون موافقاً لكل من القولين ولا يخفى ان ما كان سنة وان كان لا تضره نية الوجوب لكنه خلاف الاولى فكان الاولى عدم وقت في ثالثه قبل الركوع ابداً

تعيين الوجوب سيما وقد قيل انه فرض كما هو رواية عن الامام كما مر قال في شرح المنية قال أبو بكر ابن العربي في العارضة مال سخنون واصبغ من الماء كسرة الى وجوبه يريده الفرض وحكى عن أبي بكر انه واجب أى فرض وحكى ابن بطال في شرح البخاري عن ابن مسعود وحذيفة انه

والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره عقلة عماد كره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولغظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو براه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعاً جازاً لا اقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام المستغنى وهذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منه من ان ينوي وجوبه لانه لا يخفى ان يكون خفيفاً أو غيره فان كان خفيفاً فينبغي ان ينويه لطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقت في ثالثه قبل الركوع ابداً) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهراً منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنساً عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قات بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاخر يختلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه محتمل أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على النعاء وترجى الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتميز فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صفة ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذافات أما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأ وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذو فهم بعد هذا انها المحقق بالصوات الخمس في المحافظة عليهم وفي المغني عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط يخرج عن العهدة يمين قناتل منصفاً (قوله لکن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدي فيمين هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أى اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

(قوله والاول وجبت هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهديني فيمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عندهم استدلاله من حنفية اللهم اننا نستعينك الخ وفي كلام المؤلف اجحاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اننا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القوله السابقة وحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لو جعل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظر لانه يقتضي انه لو صلاها اربع ركعات يكون مستحيما مع انه قسدا الاستحيات بما اذا كان غالب ظنه فساد ماصلي على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكروهة سمع وورد النهي تأمل (قوله فلواتي بالثاني الخ) أقول قد قدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة وآخرها وله لا يظهر الخلاف

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للأعم على الاختصاص والاول وجبت هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم اننا نستعينك كما سيأتي اه وأطلقه فشمع الاداء والقضاء فلما قالوا ومن يقضى الصلوات والاوتار يقنت في الاوتار احتياطا وعلة الولوجي في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر اه وهو يقتضي ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو مستحب قال في مال الفتاوى ولم يقنوت شي من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ماصلي ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات اه وفي التحنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المسمى بفرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قننت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه بخلاف فاما المسبوق فهو مأثور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعاً له فلواتي بالثاني كان ذلك تكراراً للقنوت في موضعه اه وفي المخطط معزى الى الاجناس لو شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنت في الشكل أصلاً لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الاتيان بالبدعة والاول أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطاً اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهياً لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليتبع في محله كما قدمنا دفع اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقوع بعد الاولى ساهياً لا يمنع أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القائل بانه لا يقنت في الشكل أصلاً كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في

في القراءة والقنوت لان من قال يقضى آخر صلاته يقول الا في حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون في موضعه على كل من القولين فلو قنت فيما يقضى لا يكون تكراراً له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلاته الا في القراءة والقنوت وقد يجب بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو حكما فقط كما في المسبوق فان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الامام آخر صلاته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلاته لان ما أدركه مع الامام

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلاته تحقيقاً للبيعة وتحججاً للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلاته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكماً على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كسائر ما يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع. وحينئذ فاذا قنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكماً واذا قنت فيما يقضى أيضاً يكون في آخرها حقيقة فلم يترك تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشك فلم يلزم ذلك فيه الا ان أحداً لقنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعيته تكراره المنع ولكنه أمر به لتأسيس ذكره المؤلف عن الخطأ هذا ما طهر لي والله تعالى أعلم (قوله وقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبني على ما سيأتي ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فاذا ذكر بيان لمقدار ذلك الطول

الاضل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم اننا نستعينك اللهم اهدنا
وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
وأما دعاؤه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر النكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة ادعية
مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالرقعة كما روى عن محمد فبعد عن الاجابة
ولانه لا يؤقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
ليس فيه دعاء مؤقت ما سوى اللهم اننا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فالأولى أن يقرأه ولو قرأ غيره
حاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والأولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
علي في قبوله اللهم اهدني فيمن هديت الي آخره وقال بعضهم الأفضل في القرآن يكون فيه دعاء
مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد صلاته وما روى عن محمد
من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب فحول على ادعية المناسك دون الصلاة كذا في
البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية ما ذكره واوتر كما لما ثور الوارد به الاخبار
وتوارى الخلف عن السلف في سائر الاعصار اه لكن ذكر الاستيعابي ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم
ان الدعاء المشهور عند أي حنفية اللهم اننا نستعينك ونستغفرك وتوكل عليك ونثني عليك
الحيركة نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفكرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك
نسعى ونحمد نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية ان
عذابك الحسد ولم يذكره في الحاوي القدسي الا انه أسقط الواو من نخلع والظاهر فيهما أما اثبات
الحذف في مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في نخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع
ما ذكره الشافعي في شرح النقاية انه لا يقول الحمدوا تقفوا على انه يكسر الحيم بمعنى الحق واختلفوا في
ملحق وصحح الاستيعابي كسر الحاء بمعنى لا حق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على انه صواب
وأما حذف فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالذال المهملة من الحذف بمعنى السرعة ويجوز ضم النون
بفتح الحذف بمعنى أسرع واحذف لغته فيه حكاه ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضيان في فتاواه
بانه لو قرأها بالذال المحجمة بطالت صلاته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا
في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذي القنوت طول القيام
دون الدعاء وعن أبي عمرو لا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت
آناه الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اه وينبغي تصحيحه ومن
لا يحسن القنوت بالعربية أو لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع
وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا
عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الأفضلية لا في الجواز وان الأخير أفضل لشمله وان التقييد
بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز ان يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما
ذكرنا علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته وأما حكمه اذ افاض محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع
ثم تذكر فان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكره في الركوع
فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الحاشية وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت
لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاتحة أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فانه يعود
وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن تقض الركوع في المقيس عليه لا كماله لانه

قوا وقال بعض مشايخنا
(الخ) صححه الشيخ ابراهيم
في شرح منية المصلي
(قوله اللهم اننا نستعينك)
زاد بعده في الدرر
ونسبه اليك قال الشيخ
اسماعيل كذا في المنبع
وليس في المغرب ولا فيما
أخرجه أبو داود في مراسيله
وذكره في جامع الفتاوى
والجوهري والمفناح بعد
قوله ونستغفرك اه ثم
قال في آخر الدعاء وفي
البرجندی المشهور عند
الحنفية الحتم عند قوله
ملحق وليس في المشهور
نستغفرك ولا كلمة كراه
وزاد في الدرر أيضا بعد
ونستغفرك وتوب اليك
قال الشيخ اسماعيل كذا
في المنبع والتاجية
وليس في الكتب
المذكورة اه وزاد في
الدرر أيضا ونخضع لك
بعد قوله ولا نكفرك قال
الشيخ اسماعيل كذا في
مراسيل أبي داود وليس في
المنبع وغيره مما ذكر ثم
ذكر ان في بعض النسخ
ونخلع ونسبها أيضا الى
الوانيسة ثم قال ولعله
نخلع بالنون أي نخضع

(قوله أصلاً) قبل لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا فقدت القراءة أصلاً لا يعتبر وقيل به لأنه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبراً (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة قال أجب بما يذكركه المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة الكل فرضاً يقال عليه أنه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا رفض الركوع يكون رفض الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت إلا أن يقال فرق بين ما هو واجب حالاً وما لا وما هو واجب حالاً فرضاً ما لا فرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضاً وإن كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه إلى ما هو

واجب على كل حال (قوله) حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشي عليه في متن التثوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكل حيث ذكر وأنه لو تذكر أنه تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في الكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العبد لأنه

يستكمل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً وفي المقدس ليس برفضه لأجل أنه لا يفتن في سائر الصلوات والركوع معتبر بذونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع فإن عاد إلى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لأن ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقدس عليه لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضاً والترتيب بين القراءة والركوع فرض فارتفع ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مذكراً كالتكبير الثالثة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد إذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تختص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع يوثق بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العبد باجتماع العبادية فإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولم يقيد المصنف للقنوت بالمخافة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد الجهم للإمام أيتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على أن المختار للمخافة وفي المحيط على أنه الأصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما رواه النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعاً لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقل النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين أن يكون القوم لا يعلمونه فالأفضل للإمام الجهر ليتعلموا والا فلا خفاء أفضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كما في نسخة المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لمخافته للقرآن في كل ركعة منه حتماً ونقل في الهداية أنه بالاجماع وفي التلخيص لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعاً اهـ أما عندهما فلا نقل وفي النقل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نقل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في الركعة الاولى سمح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والحاصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسورة الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعمدة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وقرأ وأما تيسر من القرآن والتعين على الدوام يقضي إلى أن يعتد

واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الركوع قائم حكماً يقال القنوت أيضاً كذلك ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العبد مجمعا عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سجد كره المؤلف في باب صلاة العبد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية اهـ ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويعضى على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية المأذون يعود إلى القيام ويكبر ويعبد الركوع ولا يعتد في الفصلين القراءة اهـ وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى

أبداء الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التحنيس (قوله ولا يخفى ما فيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الغرضية (قوله وهو الأولى) لعل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قبل له كعب نصلي عليك ولهذا قال بعضهم أنها أفضل الصبغ وبها يخرج عن العبدة يمين بخلاف غيرها (قوله وقد أطل الخ الحق الخ) أقول ذكر الشيخ إبراهيم الحلبي جملة مما في الفتح إلى أن قال ان جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه إنما هو قنوت النوازل فإنه محل الاجتهاد لان حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الحجابة يشبهه فإنه روى عن أبي بكر أنه قنت عند محاربة مسيلة وكذلك قنت عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي خزيمة ونحوه أنه عليه السلام قنت شهرا ٤٧ ثم لم يقنت قبله ولا بعده بنفسه

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك أنه لم يؤثر عنه عليه السلام أنه قال لا قنوت في نازلة بعده بل مجرد العدم بعدها فيتحقق الاجتهاد بان يظن ان ذلك إنما هو لرفع ولا يقنت في غيره

شرعيته ونسخه نظر الى سبب تركه عليه السلام وهو أنه لما أنزل ليس لك من الأمر شيء وأنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستقرة وهو محل قنوت من قنت من الحجابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجمهور قال المحافظ أبو جعفر الطحاوي إنما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بليسة فإذا وقعت فتنة أو بليسة فلا بأس به فعله رسول الله

بعض الناس أنه واجب وأنه لا يجوز غيره لكن لو قرأ بما ورد به إلا نار احبنا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المذكور كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة النفلية لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التحنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا أنه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل القعود ثم تذكر لا يعود لانها صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه اه ولا يخفى ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبه لهما فوجب القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحاق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء ان يكون مستتملا عليها وذهب أبو القاسم الصفار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشي عليه في الخلاصة والمحقق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضي انه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب ما في المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الاخيرة وكذا الوصل عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو خزيمة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم يرقبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد أطل المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكانهم جعلوا ما روى عنه عليه السلام انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وأنه قنت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواطبة والتكرار الوارد في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر ويحذفه ما ذكره المؤلف معزيا الى الغاية من قوله في صلاة الفجر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عراه الى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها قلعه اشتبه عليه غاية الأمر وحي بغاية البيان لكن نقل عن البناء ما نصه

إذا وقعت نازلة فثبت الإمام في الصلاة الجهرية وقال الطحاوي لا يثبت عندنا في صلاة الفجر في غير مكة ما إذا وقعت ولا بأس
به اهـ ولعل في المسئلة قولين فليراجع ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده وظاهر جهلهم ما رواه الشافعي في الفجر
على النازلة يقتضي الثاني ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بذلك واستظهر الجوى في حواشي الاشياء الاول وما ذكرناه
المؤتم فانت الوتر) أى ولو كان الإمام شافعيًا يثبت بعد الركوع لان اختلافهم في
أظهر (قول المصنف ويتبع ٤٨

الفجر مع كونه منسوخاً
دليل على أنه يتابعه في
قنوت الوتر لكونه ثابتاً
يقين كذا في الدرر وصدر
الشرعية وفي الشرنبلالية
لا يخفى ان الشافعي يثبت
باللهم اهـ دنا والمخفى
ويتبع المؤتم فانت الوتر
لا الفجر

باللهم انا نستعينك فما
يفعله فلينظر اهـ قال في
حواشي مسكين والظاهر
ان المتابعة في مطلق
القنوت لا في خصوص
ما قنت به ثم رأيت الشيخ
عبدالحى ذكر طبق
ما فهمته اهـ على أنه قدم
المواف ان ظاهر الرواية
أنه لا توقيت فيه (قوله
ولهسمائه منسوخ) قال
العلامة توح أفندى هذا
على إطلاقه مسلم في
غير النوازل وأما عند
النوازل في القنوت في
الفجر فينبغي أن يتابعه
عند الكل لان القنوت
فيها عند النوازل ليس

ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دأبه وليسنا بصدده وفي شرح الثقاية معزى إلى الغا
وان نزل بالمسلمين نازلة فثبت الإمام في صلاة الجهر وهو قول الثوري وأحمد وقال جهور اهل الحديث
القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها اهـ (قوله ويتبع المؤتم فانت الوتر) وقال محمد
لا يأتي به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القرآن لا اختلاف الصحابة في قوله اللهم انا نستعينك
انه من القرآن أولاً فأورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القرآن فكذلك ما له شبهة واختار ما في الكتاب
كفى المحيط وغيره وصححه ولا بدعاء حقيقة كذا الادعية والثناء والتشهد والتسبيحات وظاهر
الرواية انه لا يكره قراءته للجنب لانه ليس بقرآن وعليه الفتوى كما في الولوالجنية (قوله لا الفجر) أى
لا يتبع المؤتم الإمام القانت في صلاة الفجر وهذا عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يتابعه لانه
يتبع للإمام والقنوت مجتهد فيه وله ما انه منسوخ فصار كالأكثر خساً في المنازلة حيث لا يتابعه في
الحامسة وإذا لم يتابعه فيه ففيل يتبع تحقيق المخالف لان الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة
الإمام في القراءة وإذا قد فقدت المشاركة ولا يقال كيف يتبع تحقيق المخالفه وهى مفسدة للصلاة
لان المخالفه فيما هو من الأركان والشرايط مفسدة لا في غيرها قال في الهداية والأظهر وقوفه ساكناً
وصححه قاضيان وغيره لان فعل الإمام يشمل على مشروع وغيره فما كان مشروعاً يتبعه فيه
وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الرأس من الركوع
ليس بمشروع فلا يتابعه فيه قال في الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية وإذا
المقتدى منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزئه اهـ ووجه دلالته انه لو لم يصح الاقتداء
به لم يصح اختلاف علمائنا في أنه يسكت أو يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب
لما عرف من وجوب حذف بآء النسب اذا نسب الى ما هي فيه ووضع البناء الثانية مكانها حتى ته
الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج فالبناء المشددة فيه بآء النسبة لا
الكلمة ككرسى وذكر في النهاية بنو شافع من بنى المطلب ابن عبدمناف من بنى الإمام الشافعي
الفقيه رحمه الله ومن قال في نسبه الشفعوى فهو داعى وحقه ان يقال بالشافعي المذهب فحاصله
ان صاحب الهداية يجوز الاقتداء بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدى منه ما يمنع صحة صلاته في رأى
المقتدى كالفصد ونحوه وعدم مواضع عدم صحة الاقتداء به في العناية وغاية البيان بقوله كما اذا
يتوضأ من الفصد والمخرج من غير السيلين وكذا اذا كان شاكفاً في إيمانه بقوله انا مؤمن ان
الله أم متوضأ من القلتين أو يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع أو لم يغسل يديه
من المني ولم يفركه أو انحرف عن القبلة الى اليسار أو صلى الوتر بتسليمين أو اقتصر على ركعة أو لم يوتر
أصلاً أو فقهه في الصلاة ولم يتوضأ أو صلى فرض الوقت مرة ثم أم القوم فيه زادى النهاية وإن لا يرا

منسوخ على ما هو التحقيق كما مر وأما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند
الكل فان القنوت في غير الفجر منسوخ عندنا اتفاقاً اهـ فعلى هذا فالمراد نسخ عموم الحكم لا نسخ الحكم (قوله لان الساكت
شريك الداعي) قال في الفتح مشترك الأزام فان الحالس أيضاً ساكت فلا بد من تقييده بمشاركته الداعي بحال موافقته في خصوص
هيئة الداعي لكنه يقتضي انه انما يكون مشاركاً اذا رفع يديه مثله لانها من هيئة الإمام الا ان يلغى ذلك ويقال بمجرد الوقوف خلف
الداعي الواقف ساكناً يشركه له في ذلك عرفاً رفع يديه مثله أولاً وهو حق (قوله أو لم يوتر أصلاً) الظاهر ان العلة فيه عيب مراعاة

الترتيب في الفرائض وان لا يجمع ربيع رأسه وزاد قاصحان وان يكون متعصبا والكل ظاهر ما عدا
 حجة أشياء الاول مسئلة التوضؤ من القلتين فانه صحيح عندنا اذ لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط
 بمسمل مساو له أو أكثر فلا بد ان يقيد قولهم بالقلتين المتنجس ماؤهما أو المستمل بالشرط
 المذكور لا مطلقا الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين عند الركوع
 وعند رفع الرأس منه رواية شاذة رواها مالك حول النسي عن أبي حنيفة وليست بحجة رواية ودراية
 لان الخبر في العمل الكثير المفسد لها ما رواه شيخنا من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا ما يقام باليدين
 ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه الى وقت القنوت حتى يختلفوا هل
 يتابعه فيه أولا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند
 الركوع لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى
 يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جائز الترك عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن
 القبلة الى اليسار لان الانحراف المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغرب كما نقله في فتح القدير في
 استقبال القبلة والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو تعصب
 لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتداء
 والظاهر من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس
 مسئلة الاستثناء في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من
 الحنفية الى تكفير من قال انا مؤمن ان شاء الله ولم يقيدوه بان يكون شاكيا في ايمانه ومنهم الاتقيان
 في غاية البيان وصرح في روضة العلماء بان قوله ان شاء الله يرفع ايمانه فيسبق بالايمان فلا
 يجوز الاقتداء به وذكر في الفتاوى الظهيرية من المواظ ان معاذ بن جبل سئل عن يستثنى
 في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلاثة أصناف قال تعالى في موضع أولئك هم
 المؤمنون حقا وقال في موضع آخر أولئك هم الكافرون حقا وقال في موضع آخر مذبذبين بين
 ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فن قال بالاستثناء في الايمان فهو من جملة المذبذبين اه وفي الخلاصة
 والبرازية من كتاب النكاح عن الامام أبي بكر محمد بن الفضل من قال انا مؤمن ان شاء الله فهو كافر
 لا يجوز النكاح معه قال الشيخ أبو حفص في فوائده لا ينبغي للحنفي ان يزوج بنته من رجل
 شعوي المذهب وهكذا قال بعض شايخنا ولكن يزوج بنتهم زاد في البرازية نثر يلاهم
 منزلة أهل الكتاب اه وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء
 الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول الطائفة الاولى انه يكفر
 عاظ لانه لا خلاف بين العلماء في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في
 الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسامرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان
 الموافقة فذهب أبو حنيفة وأصحابه الى منعه وعليه الاكثر وأجازه كثير من العلماء منهم الشافعي
 وأصحابه لان بقائه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافقة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في
 النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فلا يستثنى فيه اتباع لقوله
 تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقال أئمة الحنفية لما كان ظاهر التركيب
 الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه أبعد عن التهمة فكان تركه
 واجبا وأما من علم قصده فربما اعتاد النفس التردد لكثرة أشعارها بترددها في ثبوت الايمان

الترتيب أي فلا يصح
 الاقتداء به في الفجر مثلا
 ان كان لم يوتر وكن
 يتكرر هدام قوله
 وان لا يراعى الترتيب
 فليستأمل ما المراد (قوله
 والشافعية لا ينحرفون
 هذا الانحراف) أقول بل
 لا ينحرفون أصلا لان
 مذهبهم أضيق من
 مذهبنا في هذه المسئلة
 لوجوب استقبال العين
 عندهم وغاية ما يعلونه
 انهم يضعون اليدين
 على ما يحاذي القلب من
 جهة اليسار وبذلك
 لا يحصل انحراف أصلا
 لانه بالصبر والوجه
 لا باليدين وأفاد شيخنا
 حفظه الله تعالى ان المراد
 انحرافهم اذا اجتهدوا في
 القبلة مع وجود المحارِب
 القديمة فانه يجوز عندهم
 لا عندنا فلو انحرف عن
 المحراب القديم لا يصح
 الاقتداء به

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الأول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك التكرار عندنا أكثر رفع اليدين عند الاستقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الأول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الأول فانه قال وأما الاقتداء بالخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقلد عليه الاجماع إنما اختلف في الكراهة اه ادفعوه وانه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالمفسد والمفسد اتمام وترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالتي الاقتداء لمن لا على القارى وأنه فيما عدا المطلق يتبع مذهبه وان الاحتياط في المطلق فاذ فعل فهو حائز بدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملى لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندى الأول وربما أشعر كلامهم به وقد كتب على شرح زاد الفقير للغزى كتابه حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقى الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علماءنا وظاهر ٥٠ كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندى الأول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجبر الى وجوده آخر الحياة الاعتقاد خصوصاً والسيطان منقطع بخرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاك في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بملاق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كتمانهم وليس هو الاخص تعصب بعود بالله من شرور أنفسنا وسياآت أعمالنا خصوصاً قد نقل الامام السبكي في رسالة الفها في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلاية قال وهو قول سفيان الثوري اه فالقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم أعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم غاب عنه ثم رآه يصلى فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الأول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني أن يعلم منه عدمه فلا حجة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صح في النهاية الأول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدى اذا رآه احتجيم ثم غاب ولا يصح انه يصح الاقتداء به لا ينجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالفاً لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي من امرأة

الابه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدى به الافضل لا يكون الافضل وكيف يكون الافضل ان يصلى منفرد مع وجود شافعي صالح عالم تقي تقي يراعى الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أطن فقيه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما جئحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلى خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلى خلف تقي وأما الآخرون يعني العبد والاعرابي والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لمجملهم بشرط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم لان الناس تكره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقتدى بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرناه اذا كان شافعي تقي محتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملى ويدل عليه أيضاً في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبى أنه ان كان مراعي للشرائط والاركان عندنا والاقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح أصلاً (قوله في خصوص ما يقتدى به) أى بان رآه احتجيم وصلى من غير عية ولا إعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدى به وقوله أولى الجملة أى بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلى فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علم منه في صلاة غيرها فعدم العلم منه عدم الاحتياط

في الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجساعة لا يجوز) أي بناء على ان
المعتبر عندهم هو رأي الامام قال في النهرو على هذا فيصح الاقتداء وان لم يحط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
والشرائط عندنا لكان ذكر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان من قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالخالف رأي الامام عند
جماعة منهم الهندواني اراد به رأي الامام والمأموم مع الا رأى الامام فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي
الامام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال فالحنفى المقتدى اذا رأى في ثوب الشافعى الامام
مثلا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان النجس على رأى الحنفى واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قلة يجوز له الاقتداء عند

الجمهور ولا يجوز عند
البعض لان النجاسة
القليلة مانعة على رأى
الامام والمعتبر رأيهم اه
ولكن لتأمل هذا مع
ما مر من تجوز الرازي
اقتداء الحنفى بمن يسلم
من الركعتين في الوتر بناء
على انه لم يخرج هذا

والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
في رأى المؤتم قد خرج
فليرر (قوله لا يجوز)
قال الرملى أى لا يصح كما
يدل عليه قوله أولا وقد
ذكر وما يدل على وجوبها
وقد فهم بعض ان معناه
لا يحل وهو غير سديد اه
قلت قد مر عدم جواز
صلاة الوتر قاعدا عند

ولم يتوضأ ثم اقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا لا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
الهندواني وجساعة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقدم لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
فكان الاقتداء حينئذ بناءا على الموجد على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
ان المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقها رأى نفسه لا غيره وأيضا ينبغي حل حال الامام على التقليد
لا في حنيفة جلال الحال المسلم على الصلاح ما أمكن فيجتهد اعتقادهما والا لزم منه تعمد الدخول في
الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
نوافل سنة ومندوب فالاول في كل يوم ماعدا الجمعة فتعشرون ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
والاصل فيه ما رواه الترمذى وغيره عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من تبار على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم
انه عليه الصلاة والسلام كان يصليها ويبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
لما في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
عنها أيضا ما أراه ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكر وما يدل
على وجوبها قال في الخلاصة اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعد من غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن
لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر اه وفي المصنوعات عزى الى العتبات من أنكر سنة الفجر
يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر وما يدل على
وجوبها ما في سنن أبي داود عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
ولو طردتكم الحيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكان المنقول في أكثر
الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تؤدي بمطلق النية قال في
التحسيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

الامامين أيضا مع انها قائلان بسنية تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدا واستشكله
بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحدا الوتر اجماعا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدا وأجاب
بان المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية
كفر اه لكن ينافي ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جاحدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعر عن شبهة اه وقد يقال المراد
بحجنا الوجوب لا أصل الشرعية لا تعقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
ما كان بمعنى الواجب من جهة الاثم كما مروى يأتي فربما كان حق التمييز ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فبسه نظرا لاحتمال أن يكون منبأ على القول بأن الراتبة لا تتأدى إلا بالتعيين وهو الذي صححه قاضيان وإن كان الجمهور على خلافه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا ما في الذخيرة من الفصل الحادي عشر قال شيخ الأئمة وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج إلى التينة اهـ والاشارة إلى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة (قوله ورده في

التجنيس الخ) قال في النهر وترجع التجنيس في المسئلتين أوجه أى في هذه المسئلة والتي قبلها (قوله فجاء رجل يصلي الفجر) أى ركعتي الفجر كما هو موضح به في عبارة التجنيس (قوله فالسنة آخرهما الخ) قال في النهر هو مبني على أن الأفضل إيلأوهما للقرض وقيل تقديمهما أول الوقت وجزم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أولاهما اهـ خاتمة في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه رأى رجلا ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضي الله عنه ما شأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وأى فصل أفضل من السلام قال محمد يقول ابن عمر نأخذ وهو قول أنى حنيفة اهـ كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنية واختلف في

الفجر هو الصحيح لأن السنة تطوع فتأدى بنية التطوع اهـ لكن في الخلاصة الأصح أنها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها أيضا عن متفرقات شمس الأئمة الحلواني رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين أن الركعتين الأولىين بعد طلوع الفجر فتعسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدة والركعتين الروائيتين عن أبي حنيفة قال وبه يفتى اهـ ورده في التجنيس بأن الأصح أنها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما إذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فإنه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لأن السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليها وموافقا عليه السلام كانت بتحرمة مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدهما أن يقرأ في الركعة الأولى قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والأفعلى باب المسجد والافقى المسجد الشتوى ان كان الامام في الصنفي أو عكسه ان كان برجوادرا كه وان كان المسجد واحدا يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصلحهما مخالفا للصف مخالف الجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيه ما ولو قد كثر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اهـ وذكر الوالوحي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لأن ذلك كله كما كان واحدا بدليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل وإذا اختلف المشايخ فلا احتياط أن لا يفعل اهـ وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر إلا الوتر والفجر أو السنة والفجر فإنه يوتر ويترك السنة عند أبي حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اهـ وفي الخطا ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما لأنه أقرب إلى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدي متصلا بالمكتوبة اهـ وفي القنية واختلف في أكد السن بعد سنة الفجر فقبل الأربع قبل الظهر والر كعتان بعده والر كعتان بعد المغرب كلها سواء والأصح ان الأربع قبل الظهر أكد اهـ وهكذا صححه في العناية والنهاية لأن فيها وعيداه معروفان قال عليه الصلاة والسلام من ترك أربعاء قبل الظهر لم تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط ورجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر لأنه ترك استخفاقا وان رأى خفاء منهم من قال لا تأثم والصحيح انه يأثم لأنه جاء الوعيد بالترك اهـ وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا أريد على ذلك شيئا أفلم ان صدق اهـ وجواب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى واحدة وهو أحوط اهـ وبان حديث الاعرابي كان متقدما وقد شرع بعده أشياء كالوتر فجاز أن تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه يأثم بتركها وفي النهاية وذكر الحلواني انه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام إلى السنة متصلا بالقرض مستنون وفي الشافعي

أكد السنن الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي في شرح منية المصلي أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان روى عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا لها ولو طردكم الجمل ثم لا أكد بعدها قبل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والأصح ان التي قبل الظهر أكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعني الذي قبل هذا الأصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

(قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ) قال الرملي زعمنا يدعي غنم المخالفة بين كلامهم ما يحصل قوله يعيد السنة أي لتلافي النقصان المحاصل بالاستئغال بالبيع ونحوه وقوله يا كل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها إذا حققت البطلان بعدة لعدم الثبات تأمل (قوله في الكل لأنها صالحة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الأولين اكتفي بالفتحة إن ما ذكره مسلم فيما قبل الظاهر ليس اصراً حواه من أنه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال إلى الشفع ٥٣ الثاني منها ولو أفسد ما قضى

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مستأنف والاولى ان يكون مجزوما عطفا على تكن المنفى بلم وقوله
 لانه لم يذكر تعليل للنفي اعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديث المذكورين قد انفقا على ركعتين وزادا خدما على الاكثر
 ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما انفقا عليه سنة لانه ثابت منهما يقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه
 لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لاربعين ولا ربحا فيقتضي عدم المواظمة على الركعتين ايضا ولا بد
 من المواظمة حتى تثبت السنة وهذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي
 ان اسمعيل بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما بالتسليم يعني
 التشهد اهـ والعلل جواب علمائنا ايضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
 الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء اربعاً ثم يصلي بعدها اربعاً ثم يضطجع اهـ ونقله عنه ايضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر
 في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فمن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا
 لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة أصلاً كما في البدائع فلذا لم يجعل له سنة
 وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانها انه لم يثبت ان التطوع بهما من السنن الراتبة فكان حنا
 لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذلك في البدائع ولم ينقلوا حديثا فيه
 بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شرح بن هاني قال سألت عائشة عن
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتي الاصل في اربع ركعات
 أو ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لتقل المواظبة
 علم في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للتأمل اهـ وقد يقال انما لم تكن
 الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل
 الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثني
 حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر اهـ فهو
 معارض لتقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الست بعد المغرب فلما روى ابن عمر
 رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا
 قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجديد انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات
 ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث
 أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف ابن اهل عصره في مسئلتين الاولى هل
 السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أولا
 الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليم واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيه ما وأطال

علماء (قوله فانه نص في مواظبته على الاربع الخ)
 لان مفاد الحديث انه
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم تارة يصلي ستا وتارة
 يقتصر على الاربع وعلى
 كل فالاربعة مواظب
 عليها لانها بعض الستة
 (قوله وقد يقال الخ) أي
 قد يقال في دفع المواظبة
 أقول ولي هنا نظر لانه
 لا يحل من ان يكون المراد
 من الركعتين في هذه
 المواضع المذكورة في
 حديث ابن عمر انها الراتبة
 أو غير الراتبة فان كان
 الاول يرد مثل ما أورده
 في الثاني قبل الظهر والتي
 بعد الجمعة فانه يقتضي
 عدم المواظبة على الاربع

فيه ما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه
 وسلم كان يصلي أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان ابن
 عمر كان يرى ثلاث ورديات أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان ابن
 ان نزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة
 ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضي ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه
 يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الخبر
 انها ركعتان فليست بثلثين وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أي
 اختار ما تضمنه التريديد الاول في كل من المسألتين لكن يرد عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى
 فيها ان تكون تسليمة واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصرح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتح

ونذبت ركعات بعد المغرب يعني غروب الشمس عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيها
 بينهم بسوء عدل عبادة ثنتي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاواين وهي ما بين العشاءين ست ركعات
 ثلاث تسليمات قال أبو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاواين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا أيها
 الكافرون مرة وقال هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطي اه وكذلك صرح في التمهيد وغيره الاذكار بانها
 ثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكارية وقسمه يعني انصار اوى الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان
 الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما بينهم بسوء اذ مفهوما انه لو تكلم بخبر استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة
 كما هو صريح الاقتراح وظاهر شرح الغزوية وانها ثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرمي والذي
 يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربعة في الظهر والعشاء انها ما زادت عن الاربعة وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف
 الفصل لما تقرران الافضل فيهما رابع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم ٥٥ على رأس الاربعة لم أن يسلم في

الشفع الثالث على رأس
 الركعتين فيكون فيه
 مخالفة من هذه الحيثية
 فكان المستحب فيه
 ثلاث تسليمات ليكون
 على نسق واحد هذا
 ما ظهر لي من الوجه ولم
 أراه لغيري فليتأمل اه
 وهو حسن (قوله ولم
 يذكر المصنف من
 المندوبات الخ) أقول لم
 يذكر المؤلف أيضا صلاة
 التوبة وصلاة الوالدين
 وصلاة ركعتين عند
 نزول الغيث وركعتين
 عند الخروج الى السفر
 وركعتين في السر لدفع
 النفاق والصلاة حين

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطالع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف
 من المندوبات صلاة الخفي للاختلاف فيها فقل لا استحباب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر
 لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الخفي أربع ركعات ويريد
 ما شاء وهذا هو الراجح ولا يحالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة
 الخفي قط واني لا سمحها الاحتمال انها أخبرت في النقي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره
 عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها أنكرتها موطئة واعلاناً ويدل لذلك كله قولها واني لا سمحها وفي
 رواية الموطأ واني لا سمحها من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أهلها
 ركعتان وأكثرها ثلث عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من صلى الخفي ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدین
 ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة
 بنى الله له بيتاً في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من
 عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخره لما يخناها
 ولعلمهم تركوه لعلهم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع
 صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف ليكلمته الخفي فقال انه من الساعة التي تحصل فيها الصلاة
 الى الزوال وهو وقت صلاة الخفي اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها في أحكام المسجد
 قبل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء
 كما في شرح النقاية والتهذيب ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفحجت السنة ببيانها فعن جابر

يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنة المدخل والخروج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر
 وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة ويخرج لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها
 تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف
 النهار هذا ما أخذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كاذ كره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام
 صلاة الاواين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح
 المنية عن الحاوي ووقتها المختار اذا مضى ربيع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشرعة انه يقرأ فيها سورتي الخفي أي
 سورة الشمس وخطها وسورة الخفي والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم ويسن قراءة
 الشمس والخفي لحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها
 أو في الاولين فقط وعليه فاعداهما يقرأ فيهما الكافرون والاخلص كما علم مما مر اه ومراده بما مرنا قبله عن بعضهم بحنا
 انهما يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها اقراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

لشرعهم هم بامر و كان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع
 ركعتين يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذ فرغ قال اللهم الخ ثم المستوع
 من المشايخ ينبغي أن يتنام على الطهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً أو خضرة فذلك الأمر خير
 وان رأى فيه سواداً أو حرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة) قال الشيخ اسمعيل ذكرها
 في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوى وشرح المنية أما في الحاوى فذكر انها اثنا عشرة ركعة
 وبين كيفية إتمامها فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الأولى
 فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد مرة وقل أعوذ برب الفلق مرة وقل أعوذ
 برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهن من ليلة القدر قال مشايخنا صلوات الله عليهم

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن
 يقول اذهبم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخبرك بعلمك
 وأستقدر بك قدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب
 اللهم ان كنت تعلم ان هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله
 فقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري
 أو قال عاجله فأصر فعهني وأصر فني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمى حاجته روا
 البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله
 من الاستخارة والاحاديث بها من كورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل حيث
 السنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت ان لفاعلها أجزا كبيراً فمن أضاف صحيج مسلم مرفوعاً أفضل الصيام
 بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً
 عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقرية الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الإثم وروى
 الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة ليل ولو خاب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه و
 يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنقل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجيد
 أهى سنة في حقنا ثم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أوامره
 شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليالي العشر من رمضان وليالي العيدين وليالي عشر
 ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب معصية
 والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبيه ويكره الاجتماع على احياء ليلة
 من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوى القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روي
 من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليالي العيد وعرفة وأ
 وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب

حوادثنا منذ كور في
 الملتقط والتجنيس وكثير
 من الفتاوى كذلك في
 خزانة الفتاوى وأما في
 شرح المنية فذكر انها
 ركعتان وأخرج الترمذي
 عن عبد الله بن أبي أوفى
 قال قال رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم من
 كانت له الى الله حاجة
 أو الى أحد من بني آدم
 فليتوضأ وليحسن الوضوء
 ثم ليصل ركعتين ثم
 ليقرأ على الله تعالى
 وليصل على النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم ثم
 ليقل لا اله الا الله الحليم
 الكريم سبحان الله رب
 العرش العظيم الحمد لله
 رب العالمين أسألك
 موجبات رحمتك وعزائم

مغفرتك والغنيمه من كل بر والسلامة
 من كل اثم لا تدع على ذنبا الاغفرته ولا همما الا فرجته ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها يا أرحم الراحمين اه (قوله وقد تردد
 فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب يتوقف على صفتها في حقها صلى الله تعالى عليه وسلم
 فان كانت فرضاً في حقها فهي مندوبة في حقنا لان الأدلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع
 لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفرقيين والذي خط عليه كلامه
 الفرضية منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ
 اسمعيل وقد ذكر الغزوي صلاة الرغائب اثني عشرة ركعة بين العشاءين يست تسليماً وصلاة الاستسقاء عشرين ركعة
 النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة تخمسين تسليمة وثنع جماعة الاثنا عشر اذكروا صلاة ليلة النصف

ذكرها العاقبي المحدث في لمحات الانوار وصاحب انس المنقطين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الدبريني في طهارة القلوب
 وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الاحياء قال الحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكفاية على
 صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في حجة آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها
 موضوعة كما قال الحافظ ابن الجوزي فان الحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع انها أخبار مرغيب والعامل عليها ينبت ثياب
 رابض عزمه واخلاصه في انتهاله يجاب والاولى تلقى بالقبول من غير حكم بحجتها ٥٧ ولا يخرج في العمل بها اه (قوله

وفي الفتاوى النزائية)
 أي وأوضحه في الفتاوى
 النزائية (قوله يشكل
 بالزيادة الخ) يفيدان
 الزيادة في نفل النهار متفق
 عليها وبه صرح في النهر
 فقال وكره الزيادة على

وكره الزيادة على أربع في
 نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليمه في نفل
 النهار باتفاق الروايات
 لانه لم يردانه عليه الصلاة
 والسلام زاد على ذلك
 ولولا الكراهة ل زاد تعليمها
 للجواز كذا قالوا وهذا
 يفيد أنها تحريمية اه
 لكن في هذه الافادة
 نظر لتوقعها على ثبوت
 أن كل ما كان حائرا كان
 يفعله عليه الصلاة
 والسلام تعليمها للجواز
 وان كل شيء لم يفعله عليه
 الصلاة والسلام يكون
 غير حائز وليس بالواقع
 والكراهة التحريمية لا بد
 لها من دليل خاص تأمل

في أول ليلة جمعة منه وانما يدعة وما يحتاجه أهل الروم من نذرهما التخرج عن النفل والكراهة فباطل
 وقد أوضحه العلامة الحلي وأطال فيه إطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى النزائية (قوله وكره
 الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمه والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع
 للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلوزيدت على الأربع في النهار لحالفت الفرائض وهذا هو
 القياس في الليل الا ان الزيادة على الأربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات إحدى عشرة ركعة ثلاث
 عشرة ركعة والثلث من كل واحد من هذه الأعداد الترتيب وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان
 وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمه واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة
 على الثمان بتسليمه واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة مع لالان
 في وصول العبادة بالعبادة وهو أفضل ورد في البندائع بانه يشكل بالزيادة على الأربع في النهار
 قال والتصحيح انه نكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة
 المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح
 في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث
 طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم
 ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا
 ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات
 واكثرهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها
 وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن الحب ما ذكروه الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة
 الثمان بتسليمه واحدة بما ثبت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد
 عنه من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل تسكيرة أكثر من ركعتين وبذلك أخذوه هو
 اصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال
 الخليل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض
 لعشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع إحدى عشرة ركعة وليس
 في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة
 سرت الاحمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمه انتهى لان ما ذكرناه عن

٨ - بحر ثاني (قوله الا ان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على
 من كل شفع يسارو ينادل دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندي على الدرر (قوله
 ن ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما أورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس
 شفع يسارو ينادل دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بانه ليس
 اذ في الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا خاطرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل
 ندب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمه أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نقل في تهجد صلى الله تعالى

عليه وسلم اهـ والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم يرد انه اباح الخ بنا فيه ما ذكره من التأويل لمحدث مسلم وما نقله عن الاختيار والمحصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعاً بعيد جداً ولا يقال في فتح القدير لا يخفى انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعاً كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعلة أعني فعل الاربع لا يوجب المعارضة اهـ وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لا يخفى انه عليه الصلاة والسلام كان يتبع من الليل بل كان قرضاً عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر بامر أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة فثلاث منها كان وتراً وثلاث ركعات صلاة الليل وما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة فثلاث منها كان وتراً وثلاث ركعات صلاة الليل وركعتان للغير قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ركعات صلاة الليل (قوله وقال في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العيون وبقولهما يفتي اتباعاً للحديث كذا في المعراج مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل ركعتين) به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين (قوله ولا في حنيقة الخ) وجه ورده الشيخ قاسم بما استدلل

٥٨

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت نفلًا بتسليمة واحدة (قوله والافضل فيه ما الرابع) أي الافضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة وقال في الليل ركعتان لمحدث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلاً قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا في حنيقة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى أربعاً ولا يفصل بينهن بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجموعة ثم الجواب عن دليله مما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصراً ان مقتضى لفظ الحديث اما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع أو في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وتر جرح أحدهما بمرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحويين لكن عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقسيمها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك على قدر نصيبك في كمنا بان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعاً بتسليمة فصلها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي أربعاً بتسليمتين فصلها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي الجملة وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدي بالجماعة وأداؤها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانياً (قوله ان مقتضى لفظ

والافضل فيه ما الرابع الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمجرد الاتفاق على جواز الاربع أيضاً وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أولاً تصح

لزم كون الحكم بمثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جواباً آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فإداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهم براء بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعجالاً وأشهر لإفادة كون الاربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت أربعاً قال وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل بن العباس انه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى بتشهد في كل ركعتين اهـ مختصراً وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل يناقض حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه الصلاة والسلام كان يسلم من كل اثنين وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيداً لا ولي وقد يجاب بان ذلك لا يناقض الجمل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وانما الكلام في الافضلية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الاربع بتسليمة لقوله اما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فلا ولي جل حديث مثنى مثنى عليه جمعاً بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضاً عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فلا ولي التعليل بانماع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها منى منى (قوله والذي ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظر من وجوه اما اولافلان القيام وان كان وسيلة الا ان افضلية طوله انما كانت بكثرة القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع فرضا بخلاف التسبيحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة واما ثانيا فلان كون القراءة ركنا لا اعمالا اثر له في الفضيلة بخلاف الركوع والسجود واما ثالثا فلان كون القيام يختلف عن القراءة في الغرض ليس مما السكلام فيه اذ موضوع المسئلة في النقل وفيه محجب القراءة في كله ولم ارفى كلامهم ما لو تطوع الاخوس هل يكون طول القيام في حقه افضل كالقارئ أم لا فتدبر اه واقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٩ هـ لا تحتتمل التأويل بخلاف

غيرها الاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من اطلاق الجزء على الكل فان السجود يطلق ويراد به الصلاة كما في قوله تعالى والركع

وطول القيام أحب من كثرة السجود والقراءة فرض في ركعتي الفرض

السجود وقوله تعالى وتقلب في الساجدين وبه تأيد ما في المتون الذي هو قول الامام وصرح بتعجيجه في البدائع والحب من الشيخ محمد الغزي حيث تبع شيخه وخالف المتون ومشي في متن التنوير على ما اختاره شيخه هنا مع ان المتون موضوعة لنقل المذهب (قوله

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الآثار كافي الكتاب وصححه في البدائع ونسب ما قبله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومروعا أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكرك الركوع والسجود التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كافي صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا تنزعني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية وله عارض الدلالة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فضل أن يكثر عدد الركعات والا فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لجزء عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود واما زومه لكثرة القراءة فلا يفيد افضلية ايضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما وواصلتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجع هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض على كافي السراج الوهاج الاختلاف فيه بين العلماء ولم يقدر الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدة الواجبات وصحح في البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ في الاخرين فقط وانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين المذكورين فقائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو وفعل ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قسرا به في الاخرين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) يوههم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله فقائدة الاختلاف الخ) قال في النهريه لكن سأتى في السهو وان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول ياثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه قلت لي هنا شبهة اشكلت على وذلك انه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فعلى القول الذي صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاولين فرض آخر ومقتضى هذا اطلاق الصلاة بتركها في الاولين وعدم اعتبار كونها قضاء في الاخرين لانه اذا قرأ في الاخرين فقد أدى بفرض القراءة واما فرض كونها في الاولين ففسدات ولا يمكن تداركها

فلو أتت بكثرة الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا بخير مجدة إلى آخر الصلاة فإنه وإن كان فيه تأخير فرض
 يمكن عدم التأخير ليس يفرض وإنما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضاً عملياً لا يقتضي عدم البطالان لأنه ما يوجب
 مجاوزة قوة السمع الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم إلا أن يقال أنه وإن كان في قوة القطعي لا يوجب
 على وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فصلاً محتملاً يدفعه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخرج
 قول الامام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها الركعتان الأولى والثانية التعمين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وإن ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الأولين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولان لا ثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

الواجب وقراءته في الآخرين إذا لم لا قضاء والامر سهل وما في غاية البيان من أن تعيين المقر
 الأولين أفضل إن شاء قرأ فهم ما أو شاء قرأ في الآخرين أو في إحدى الأولين وأحدى الآخرين
 ضعيف لتصريح الجهم الغفير بالوجوب في الأولين لا بالافضلية وإنما كانت فرضاً في ركعتين
 لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة إلا
 أن الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى في إيجاب القراءة فهم إيجاب فهم ما دلالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلاته ثم أقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم أفعّل ذلك في صلاتك كما بنا
 فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني وإنما لم تكن القراءة في الآخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المند كور المقتضى للوجوب لو حود صارف لم عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال أقرأ في الأولين وسنة
 في الآخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً إلا إذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلاف والافتحاه فهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فالأحوط رواية الحسن رضى الله
 بالوجوب في الآخرين انتهى وقد يقال إن مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الآخرين وجوباً لا تعييناً
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الأولين
 وقرأ في الآخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الشاء والدعاء لا يجزئه انتهى مع أن المنقول في
 التمسيس أنه إذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الشاء جازت صلاته لأنه وجدت القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصدده وهكذا في الظهيرة ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الحنابلة
 ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغير بقصدده كما يسير إليه تعليقه في التمسيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على
 والقيام إلى الثالثة كتحريمه مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريم إلا في الركعتين في المشهور وعن
 أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسته أن يتعوذ في كل شفع انتهى إلا أنه لا يتم لأنه

قال في شرح الطحاوي
 للإسبغاني قال أصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغیر اعیانها وأفضلها
 في الأولين واليه ذهب
 القدوري أيضاً لكن
 نص في التحفة والبدائع
 وكل النفل والوتر

على أن الصحيح من مذهب
 أصحابنا أن محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الأولى والثانية أشار
 في الأصل حيث قال إذا
 ترك القراءة في الأولين
 بقضيهما في الآخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 المحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 مند واجبات الصلاة أن
 نرة الخلاف في وجوب
 بجود السهو وعلمه

وتركها في الأولين أو أحدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا يشمل
 ه ملخصاً وهو كالصريح فيما قلنا (قوله إيجاب فهم ما دلالة) لا يخفى ما فيه والأولى أن يقال إيجاب في الثانية دلالة (قوله لأن
 لقطعي الخ) تسميته قطعياً مخالفاً لما صرح به أولاً أنه فرض على وهذا ليس بقطعي وإنما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 تامر (قوله ووجهه أن القراءة الخ) فيه بحث لأنها وإن لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا التحاقها بالأوليين فلا يصح
 قصده بدليل وجوب القراءة على الحلقة المسبوق لو أشار إليه الامام أنه لم يقرأ في الأولين فقد صرح جواباً أنه إذا قرأ التحقت بالأوليين
 فثبت الآخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأولين
 بدليل وجوب القراءة على المسبوق وإن لم يقرأ امامه في الأوليين والظاهر في توجيهه أنه مبني على القول بقصد القراءة
 في الأولين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله إلا أنه لا يتم الخ) وقد عا

بأنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطاً كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطاً كما في
 الاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الحج) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختارني نفسك وهي في سنة

الظهر القليلة (قول
 المصنف وزم النقل
 بالشروع) أي صلاة
 أو صوماً كذا قال العيني
 وتعقبه في النهر بأنه من
 استحجال الشيء قبل أوانه
 وهلا قال أوجاله وأجاب
 بعضهم بأنه تنصيص على
 ما فيه خلاف الشافعي
 بخلاف الحج إذا خلاف

وزم النقل بالشروع ولو
 عند الغروب والطلوع

له فيه ولا في العبرة على
 ما يعلم من الزيالي اه
 والظاهر تخصيص الصلاة
 فقط لان المقام لها ولأنه
 ينبو عن الصوم قول
 المصنف ولو عند الغروب
 والطلوع كما يخفى هذا
 وانما لم يذكر الاستواء
 لانه وقت ضيق لا يتأتى
 فيه أداء الصلاة كذا نقله
 بعضهم عن الشلي وفيه
 أن الكلام في الشروع
 لا في الاداء ومدة الشروع
 يسيرة يمكن فيه فالاولى
 الجواب بان تحرى
 الشروع عند الاستواء
 نادر لعدم العلم به غالباً
 بخلاف الطلوع والغروب
 (قوله ولو نوى تطوعاً
 آخر) أي مع الامام في

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القليلة فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان
 القيام الى الثالثة ليس كحرمة مبتدأ بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا
 يصلى في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيه الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كلامهم
 ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضاً لمخولوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة
 على رأس كل شفع فرضاً كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى
 الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم يبق القعدة فربضة بخلاف القراءة
 فانها ركن مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته (قوله وزم النقل بالشروع ولو عند الغروب
 والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالترامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر
 وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فتبدأ به تبعاً للكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص
 ولا يتطاول أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتحريز
 لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قرينة دليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثاباً وقد انفق
 احتياطاً على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان يعذر كما لمحض في خلاهما أو بغير عذر
 وانه يحل الافساد لعذر فيه ما وانه لا يحل الافساد في الصلاة لغير عذر واختلفوا في اباحتها في الصوم
 لغير عذر في ظاهر الزاوية لا يباح وفي رواية المستقبي بباح كما سيأتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب
 بيان انكونه لازماً له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الزاوية فاذا أفسده لزمه قضاؤه بخلاف
 الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسيأتي الفرق ان شاء الله تعالى في
 الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما
 وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجباً نحو وجاعه المكروه تحريماً
 وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجهه أكل فلا يعذر ابطالا ولو قضاؤه في وقت مكروه آخر
 اجزاء لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كالأتمهات في ذلك الوقت أطلق الشروع فانصرف
 الى الصحيح فلو لم يكن صحيحاً لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أتم متطوعاً وفي صلاة امرأة أو جنب
 أو محدث كافي البدائع وانصرف الى القصد في الشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد
 بالشروع هو الدخول فيها بتكبير الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول
 صحيحاً فاذا أفسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة
 على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان
 ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد
 ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النقل اذا صار لازماً بالشروع لا يخرج عن أصل النقلة ولهذا
 لو اقتدى متطوعاً بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى
 تطوعاً آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في
 زيادات الزيارات انه لا ينوب كافي البدائع أيضاً وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنينة أداء
 النقل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد ان يصلى نوافل قيل ينذرهما ثم
 يصليهما وقيل يصليهما كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر وانه نهى النبي صلى الله عليه
 وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئاً وانما يستخرج به من الخيل

(قوله عن عهد النبي) أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه برأي على ظاهر الإطلاق فالأحوط عدم النذر لكون ذكره في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربية قريبة فيبطل بالردة كسائر الأقرب اهـ ففسه البصر بحبان النذر بالقربية قريبة فليس بمنهي عنه فتيهين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت دار فلان فله على صوم كذا أو نحو فانه لم يقصده بالقربية وكذا المعلق بما لا يريد كونه كان شفى الله مريضاً أو رد ضائي فله على كذا فإنه لم يلزم من شائبة العوض حيث جعل القرية ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا قال في الحديث

مرجح لقول من قال لا ينذرهما لكن بعضهم جعل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصاً ووجه من قال ينذرهما وإن كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجباً فيحصل له ثواب الواجب بخلاف النقل والاحسن عند العبد الضعيف أنه لا ينذرهما خوفاً عن عهد النبي يفتين ثم المنذور قسماً مختز ومعلق فالمختز يلزم الوفاء به إن كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر مقصوبة ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجاع وطلاق ولا بنذر مالم ليس بعبادة مقصودة كبنذر الوضوء لكل صلاة وكذا النذر سجدة التلاوة خلافاً لما في القنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر مالم ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وتشيع الجنابة قال في البدائع ومن شرطه أن يكون قرينة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة المريض وتشيع الجنابة والوضوء والغسل ودخول المسجد ومس الحنك والأذان وبناء الرباطات والمساجد وغير ذلك وإن كانت قرباً لغيرها غير مقصودة فلو قال الله على أن أصلي أو أصلي صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال الله على أن أصلي يوماً لزمه ركعتان كما في القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كلفرضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً وأربع لأن ذكر بعض ما لا يتميز كذكر كراهة أو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجديد ولو نذر أن يصلي الظهر ثانياً أو أن يركي النصاب عشر أو حجة الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لانه التزام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لأنها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذر بها بغير قراءة أو عرفاً بأنها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لأنها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامحى وبغير ثوب لعدمه والظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلاً تجوزاً بالخاص عن العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص والأصل الصلاة بغير وضوء مشروعة بالنهي عند الجزع عن استعمال الماء وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمسح وعيتها الفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لنذرته لم يفرغ عليه وفي شرح الجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً وأما المعلق فظاهر الرواية أنه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرة واختار المحققون أنه إن كان معلقاً على شرط يريد كونه لجلب منفعة أو دفع مضرة كان شفى الله مريضاً أو مات عدوى فله على

أنه لا يرد شيئاً وإنما يستخرج به من الجنب فان هذا الكلام قد وقع موقع التعليق للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلاً فإنه تبرع محض بالقربية لله تعالى فلا وجه لمجعله داخل تحت النهي وهذا وقد جعل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتقد أن النذر مؤثر في تحصيل غرضه المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فإن عبادة المريض وتشيع الجنابة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سئل عنه عن البدائع (قوله) وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

صرح به صاحب الجمع في شرحه عليه مع أنه سئل عنه قريبا وعبارة شرح الجمع لمصنفه هكذا إذا نذر أن يصلي ركعتين بغير طهارة لزمه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضاً له فسقط وبقي الباقي على الحق كقوله أنت طالق اليوم غداً أو غداً اليوم أو لله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمد لا يلزمه شيء لانه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الإفصاح بشرط الحق لانه بعد رجوعه عن المنطوق بعد صحته ولزمه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح الجمع من التحريف على ما في النسخ فإن في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فهم أو بلا طهارة وفي بعضها الاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعلمنا فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يميزه إلا فعل عينه وإن كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار أو كملت فلانا كان بخير بين الوفاء به وبين كفارة الدين وصححه في الهداية وقال أن أبا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية فيه كان يفتي استعمل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تجديله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كان نذر أن يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا للحمد والفرق أن المعلق لا ينعقد شيئا في الحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في الحال كما عرف في الاصول وأوضحناه في لب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيها هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لفرق الثاني وذكر في المصنف أن أقوى الأماكن المسجد المحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الاقدم فالأقدم ثم الأعظم وذكر النووي أن هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما ز يد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك الزيادة إلا أن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرى بقاله وهي كانت من فناءه قبل أن تجعل منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال إن شغافى الله تعالى على أن أقدر فأصلي ركعة فله على أن أتصدق بدرهم هكذا إلى أربعة دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه أنه يلزمه بالركعة الأولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالأربعة أربعة فالجملة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضها كالصوم ولو نذر أن يصلي أربع بعبادة تسليمه يصلي في التشهد ويستفتح إذا قام إلى الثالثة اهـ (قوله وقضى ركعتين لو نوى أربعاً وأفسده بعد القعود الأول أو قبله) يعني فيلزمه الشفع الثاني أن أفسده بعد القعود الأول والشروع في الثاني والشفع الأول فقط أن أفسده قبل القعود بناء على أنه لا يلزمه بخرعة النفل أكثر من الركعتين وإن نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا لا يعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف إلى قوله ما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم يشك وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة قيد بقوله نوى أربعاً لأنه لو شرع في النفل ولم ينل يلزمه الأربع كعتان اتفاقا وقيد بالشروع لأنه لو نذر صلاة ونوى أربعاً يلزمه أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لأن سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها الأربع كعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل وعلى قول أبي يوسف يقضى أربعاً في التطوع ففي السنة أولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لأنها صلاة واحدة بدليل الأحكام من أنه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفع بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلوة وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الأحكام وينبغي أن يختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على أنه الأصح حيث قال وإن قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الغرض لزمه قضاء الأربع وهو الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الغرض انتهى وقيدنا بقولنا لا يعارض الاقتداء لأن المتطوع لو اقتدى بمصلي الظهر ثم قطعها فانه يقضى أربعاً سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الأخيرة لأنه بالاقضاء التزم صلاة الامام وهي

(قوله وعلى قول أبي يوسف الخ) قال في النهر قد علمت رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ وعزاه في الدراية للفضلي وعليه فينبغي أن لا يفرق في وجوب الأربع بين نيتها أولا لأنها صلاة واحدة (قوله وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الخ) أقول نعم ما في الفتح

وقضى ركعتين لو نوى أربعاً وأفسده بعد القعود الأول أو قبله

والتبيين ظاهره ذلك وأما ما في البدائع فلا بل ظاهره الخلاف فانه قال ومن المتأخرين من مشايخنا من اختار قول أبي يوسف فيما يؤدي من الأربع منها بتسليم واحدة وهو الأربع قبل الظهر وقالوا لو قطعها يقضى أربعاً ولو أخبر بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته ويمنع صحة الخلوة اهـ

(قوله وفساد الاداء لا يزيد

على تركه) أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بأن وقف ساكنا طويلا لا تبطل التخرية وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انها له ولا يبره فمفساده لا ينتفي فائدها بالكلمة لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أولم يقرأ فيه شيئا أو قرأ في الاولين أو الآخرين وأربعاً أو قرأ في احدي الاولين واحدي الآخرين

(قوله وعند أبي حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان هذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل جوابه منع ان فساد لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتعمامه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الاضم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبرام (قوله على رواية محمد) قيد لقوله وهو قول أبي حنيفة

أربع كذا في البدائع وقد قواه بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وافسد بها الز أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكر في شرح منية المصلي بخنا وهو منقول في البدائع كما ساعد بقولهم ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعال كل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا أفسده لزمه الكل (قوله أولم يقرأ فيه شيئا أو قرأ في الاولين أو الآخرين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التخرية عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد لا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لاصحة الاداء الابهاء وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التخرية وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التخرية فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكيف يفسد الشفع بترك القراءة فهما يفسدان بتركهما في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التخرية لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فهما بطلت التخرية فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التخرية فصح الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول يجوزها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرّفنا فسادها بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز أن يكون الصحيح قوله غير انما عرّفنا فسادها بدليل فساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم بطلان التخرية الثانية بيقين بالشك واذا عرّف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الأربع قضى الركعتين الاولين فقط عندهما بطلان التخرية بحسب اختلاف لابي يوسف لبقائها عنده فيمضي الشفعين وان ترك القراءة في الآخرين فقد أفسدتهما فقط فيلزمه قضاء وهما اجماعا واذا ترك القراءة في الاولين فقط لزمه قضاء وهما فقط اجماعا الفساد ههما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقهه فيه لا تنقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى أيضا فتصير المسائل سبعا من الثمانية احداها لو قرأ في الاولين واحدي الآخرين فعليه قضاء الآخرين اجماعا فانهم قالوا قرأ في الآخرين واحدي الاولين فعليه قضاء الاولين اجماعا ثالثها لو قرأ في احدي الآخرين لا غير لزمه قضاء الاولين عندهما وعند أبي يوسف يقضى أربعاً وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يقعد بينهما فقولنا أو قرأ في الاولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعال قضاء الاربع كافي العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قبل التشهد وما اذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تتأني هذه التقريرات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الاولى والمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار اليها بقوله (وإن عاينوا) قرأ في احدي الاولين واحدي الآخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التخرية عندهما ما عرّف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاولين لا غير لان التخرية قد

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله فحسب الرابع وكذا عند أبي حنيفة اه فقله وكذا قال في العناية هو إشارة إلى أنه ليس قوله باتفاق بينهما بل إنما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب محجرة كما ترى (قوله بل تفريع صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه بخبر يجيء على أصل الإمام نظر بوجه سلوك طريق الأسناد في الحكم وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى أنه رواه بواسطة مناف لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل إنما اعتمد المشايخ ذلك لاتباعه على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعته منه من غير واسطة فإنه وإن بطلت روايته من هذا الوجه إلا أنه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الأصل أن قول محمد فيه قياس واستحسان وإن ما دعي أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثاً ثم سعى الأصل روايته للفرع ثم سمع الفرع برويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايته عنه كذا قالوا وفيه إشكال لأن المذكور أن أبا يوسف أنكروا وقال ٦٥

ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الأصل رواية الفرع بخلاف ما إذا نسي الأصل ولم يحزم بالإنكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد إلا إذا صح اعتبار ما ذكره بخبر يجيء على أصل أبي حنيفة اه ملخصاً اه وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعلة جله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لأن مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالمبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكروا أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة أنه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال نحر الإسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياساً وما ذكره محمد استحساناً ذكر القياس والاستحسان في الأصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير أن ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع نصريهم في الأصول بأن تكذيب الفرع الأصل يسقط الرواية إذا كان صريحاً والعبرة بالمذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لاتباعه على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة والافهم مشكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيان ارتفع الإشكال لتصرُّحه بانها ظاهر الرواية كأنه لثبوتها بالسماع لمحمد من أبي حنيفة بواسطة أبي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا إلى نحر الإسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد أن يروي كتاباً عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسندته عن أبي يوسف إلى أبي حنيفة فلما عارض على أبي يوسف استحسانه وقال حفظ أبو عبد الله المسائل خطاه في روايته عنه فلما بلغ ذلك محمد أقال حفظها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المعنى فقال الأولى مسئلة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة تؤضأن بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشترى من الغاصب إذا أعتق ثم أحاز المالك البيع نقد العتق قال إنما رويت لك أنه لا ينفذ الزابعة المهاجرة لأعدة عليها ويجوز كالحاها إلا أن تكون حبل خيفة لا يجوز كالحاها قال إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن

٩ - بجز ثانياً بذلك لأنها ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة وهي الطبقة الأولى والثانية مسائل النوازل كالنسيان والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لأنها لم تثبت عن محمد ثبوتاً ظاهراً كالأولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه أنه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لأنه في الجامع الصغير وقول المؤلف كأنه لثبوتها بالسماع الخ ربما يوهم أن ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لأنه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع أنه نفسه صرح في شرح قوله ودعا بما يشبه القرآن والسنة أنه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكبر فاعترضه بأن ما ذكره من الجواب يتوقف على أن مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الأصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته أن محصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وإن الاشكال في تهيم محمد على مخالفة من روى عنه لا يرتفع

لا يقر بها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عشرين اثنين قتل مولى له سنا ففعا أحدهما بطل الدم
كاه عند أبي حنيفة وقال لا يدفع ربه الى شريكه أو يقديه بربع الدية وقال أبو يوسف إنما ساحت
لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمه دأوله ابنان ففعا
أحدهما إلا ان محمد ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى السادسة رجل
مات وترك ابنا له وعبد الا غير فادعى العبدان الميت كان أعنته في صحته وادعى رجل على الميت ألف
دينار وقيمة العبد ألف فقال ابن صدقما يسي العبد في قيمته وهو حر وبأخذها الغريم بدنية
وقال أبو يوسف إنما رويت لك ما دام يسي في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى
مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما اذا قرأ (في إحدى الأوليين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما
وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر
فان مسئلة الكتاب أعني ما اذا قرأ في إحدى الأوليين وإحدى الآخرين صادقة بأربع صور لان
إحدى الأوليين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط وإحدى الآخرين
صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في إحدى الأوليين
لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك
القرائة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بحجة وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في
الاقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة عمرة لله الحمد والمنة وفي البدائع ولو كان
خلفه رجل اقتدى به في حكمه حكم امامه يقضى ما يقضى امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة
الامام صحة وفساد ولو تكلم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل فعود الامام فعليه
قضاء الأوليين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخر وان تكلم بعد فعوده قبل قيامه الى الثالثة لاشئ عليه
واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه
أبو المعين بقولها ما اعند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الآخرين
وصلاهما مع الامام قضى الأوليين لانه بالاقضاء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة
مثلهما) هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أثرا عن عمر رضي
الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلهما وهذا الحديث خص منه البعض لانه
يصلي سنة الفجر ثم الغرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعين يصلي الغرض أربعين وكذا
يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب جملته على
أخص الخصوص كما هو المحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد
منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة ور كعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك
حتى لا تكون مثلا للغرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولو
جمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في
المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير الاول بمسألة أبي داود عن سليمان
ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قات ألا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وزوى مالك في الموطأ حديثنا فاع
ان رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم
فقال أيتهما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك إنما ذلك الى الله يجعل أيتهما شاء فهنا من

وفي إحدى الأوليين ولا
يصلي بعد صلاة مثلهما
(قوله وقد أتم الامام
الاربع) أي أتمها بعد
تكلم المقتدى كما هو
ظاهر لكن العبارة
مؤهمة (قوله الاول)
صوابه للثاني أي قوله
وعلى النهي عن قضاء
الفرائض

(قوله فان كان ذلك الحلال محققا) يفيد باطلاقة انه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذر ربه له اعادة تمام الجماعة في سائر الاوقات لا تركاب المذكور ولم اذكر من صرح به فليتأمل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الا في من التفصيل من انه لو صلى ركعة فاقبعت يقطع ويقتدى الى آخر ما ياتي الا ان يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افاضة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما اذا صلى مع مجزء الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقبلا صحيحا (قوله ولا يمكن ٦٧ حله الخ) قال في الفتح ولا يعلم

الصلاة تأمنا تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكر على جملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجر القائم شيء والحديث الذي استدلوا به على خلاف ذلك أي حديث البخاري في الجهاد انما

ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء و بناء

يفيد كناية مشل ما كان يعمله مقبلا صحيحا وانما حاقه المرض عن ان يعمل شيئا أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة قائما بجواز احتسابه نصفائكم يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلا ولا فالمعارضه قائمة لا تزول بالابتحار النافلة قائما ولا أعلمه

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما أراد كلتا هما على وجه الفرض أو اذا صلى في جماعة فلا يبعد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئة الاولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان لحال في المؤدى فان كان ذلك الحلال محققا اما بترك واجب أو بارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناولها النهي وان كان ذلك الحلال غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما آل الفتاوى ولو لم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متدرا كالاستحباب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحك النهار بعد ليلة التعريس قال له أصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا مس فقال ان الله ينهاكم عن الربا فقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس مراد مما لا ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء و بناء) بيان أيضا ما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه إجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي كثير من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وأما اذا صلى مع مجزء فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام وبأنه ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا المجزء أو مضطجعا المجزء فثوابه كثوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما أي مضطجعا فله نصف أجر القاعد ولا يمكن حله على النقل مع القدرة الا يصح مضطجعا اللهم الا أن يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد دل على عجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجرا انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

في فقهاء (قوله وفيه نظرا الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة من فانها عامة في كل مصل الثاني قوله ومن صلى نائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله بعد حله على صلاة النفل خاصة من غير عذر فالاولى المصير الى ما قدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفوا كما لهاله فضلا وفي الكشف في تفسير قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين الاية فان قلت تزدكر الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات فمن هم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلوا على القاعدين الاعزاء أما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين الذين أدن لهم في الخلف اكتفاء غيرهم لان العز وفرض كفاية اه قلت في الآية دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر

وهذا لا يتناقض ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا يمكن جل ما هناك على كناية أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة مستند
المشقة نظر ما قبل في ان

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الا أن يريد به اجماع أعمسا وذكري استي
بعديا نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته باعفاء أفضل من صلاة القائم الراكي
الساجد لانه جهد المقبل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدي من
خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعد مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشير بقوله صلى الله
عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر قال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ان صلاة الرجل قاعد انصف الصلاة قال فاتته فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على
رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف
الصلاة وانت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنقل فتأمل
المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز
أداؤها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أداؤها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة
لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها دونها انتهى وقد نقلنا في سنة الفجر في موضعها من رواية
الحسن وهكذا صحة حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لخالفته للتوارث وعمل
السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي
حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبرا بالنذر وله انه لم يباشر
القيام فيما بقي ولما بآشركه بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه
القيام عند بعضهم كالنذر صلاة لانه في النقل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه
القيام لان ايجاب العمد معتبر بايجاب الله وأينما أوجبها الله تعالى أوجبها قائما والصحيح الاول
كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان وزج الثاني في فتح القدير بخلافان الصلاة عبارة
عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصل غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النقل فلا
ينصرف المطلق الا اليه قيدنا بكونه شرعا قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو
فعله صلى الله عليه وسلم كآرون عاثة انه كان يقتتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى اذا بقي عشر آيات
ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري التحنيس ان الأفضل أن يقوم
فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم
يستوقفا ثم ركع لا يجزئه لانه لا يكون ركعا قائما ولا ركعا قاعدا انتهى وليس هو بناء
القوى على الضعف لان القعود والقيام في النقل سواء والفرق لمحمد بن هذال بين قوله بطلان
صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحريرة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام
لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فبأنه عدا
للقعود وهو القعود ولم يذكروا المصنف كيفية القعود في النقل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية
انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا سواء كان بعد نداء أو بعده أما حالة القراءة فغير
أبي حنيفة تخيره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله الكرخي عن محمد وعن أبي يوسف يعني
وعنه سميت تربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفرانه
يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السر
لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زادة الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله

رحمه الله ان المصلي لم
يباشر القيام فيما بقي
أي فيما قعد فيه أي لم
يشرع فيه قائما بعد
فلا يلزمه القيام فيه ولا
أي والسني بآشركه من
الصلاة بصفة القيام
أو للسني بآشركه من
الصلاة النافلة مطلقا
صحة بدون القيام بخلاف
النذر وحاصله منع
كون الشروع موجبا
غير أصل ما شرع فيه
بناء على منع الحاق
الشروع بالنذر مطلقا
بل في ايجاب أصل الفعل
(قوله وزج الثاني)
أي القول الثاني المعبر
عنه بقوله وعند البعض
يلزمه القيام (قوله ولم
يذكر المصنف الخ) قال
في التهر ولم يبين للقعود
كيفية لما ان الكلام
في التجاوز ولا شك في
حصوله على أي حال
كان وبه سقط ما في البحر
انه للاختلاف فيه انما
الاختلاف في تعيين ما هو
الأفضل والمختار ما قاله
زفرانه ورواية عن الامام
أن يقعد كما في التشهد
قال أبو الليث وعليه
الفتوى ولا خلاف انه
اذا جاء أو ان التشهد

جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا

(قوله اما اذا كانت تسير بتسير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي ان يقيد بما اذا كان يعمل كثير لقوله اذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به اذا لم يكن كثيرا اه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازية في تعليل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير اذا كانت لا تساق بنفسها فساقتها هل تفسد صلاته قال ان كان معه سوط فهيها به ونحسها لا تفسد صلاته لانه عمل قليل اه وهو نص في المراد (قوله وعمله في البدائع بأنه لما سقط الخ) أقول يفهم من ٦٩

المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقاس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر اه قلت الظاهر انه غير عسر لان الدابة وما يتبعها من السرج ورا كما خارج المصير موميا الى أي جهة توجهت دابته

ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عنقها وتمرغها بها فلوا شترط طهارتها لم يأت الى المخرج بخلاف المصلي اذا يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندبر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين اه

عليه وسلم في آخر العصر كان محتبيا ولا نه يكون أكثر توجيها لاعتضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اه وتفسير الاحتباء ان ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذ كر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ فلا قضاء على اجدي الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتفعل قاعدا لان المتفعل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو من قرىب ما من الركوع لا يصح أيضا في التفعل كما يشير اليه كلام التميمي السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كما خارج المصير موميا الى أي جهة توجهت دابته) أي يتفعل را كما لحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ اعماء ولكنه يخفض السجدة من الركعتين أطلقه فشمّل ما اذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية وما اذا قدر على النزول أولا وقد بخارج المصير لانه لا يجوز التفعل عليها في المصير وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصير والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجهه دابته اليها ان محمل جوازها عليها ما اذا كانت واقفة أو سارت بنفسها اما اذا كانت تسير بتسير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها الا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الا فتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعمله في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمندور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنائز والسجدة التي تلي على الارض لعدم لزوم المخرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاؤه وكذا اذا كانت الدابة جوعالا يتسدر على ركوبها الاعمى أو هو شيخ كبير لا يجدمن يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا التماسه وعلى قولهما الماعرف ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغدير وفي فتاوى قاضيان والظهيرية الرجل اذا جل امرأته من القرية الى المصير كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

(قوله من الوتر الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول) قال الرمي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاً ما محذور وهو يجوز من عذر تأمل اه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا اذا كانت الدابة جوعالا لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذ لو اعتبر لزمه النزول اذا وجد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يجدمن يركبه يدل بفهمه على انه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فدل على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتبارها

(قوله وينبغي أن يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لأن الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والحجز من المرأة ليس عند إقامته بل هو قائم فيها إلا أن يقال إن

الحمل على الأرض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذراً قائماً فيه راجعاً إليه كخوفه على نفسه وأمواله تأمل (قوله وإذا صلى على الدابة الخ) قال الرملي أي الفرض تأمل قلت لا حاجة للتأمل لأن الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظهيرية من

وبني بنزوله لا بعكسه

الفرقة بين حالة العذر وغيرها على أن المؤاف

يصح قريباً بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على الجملة الخ)

لينظر الفرق بينهما في حالة

عدم السريتين الحمل

إذا كان على عيدين على

الأرض فإن الجملة التي

طيرف منها على الدابة

مثل الحمل إذا كان على

الدابة وتحت عيدين على

الأرض فليتأمل ولعل

المراد بالجملة غير معناها

المشهور فإن المشهور فيها

ما في المغرب من أنها شيء

مثل الحقة يحمل عليها

الانقال ولا يخفى أن هذه

يكون قرارها على الأرض

ولكنها ترتبط بحمل ونحوه

وتجربا به البقر والأبل

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى إذا قدرت على الركوب والنزول بحجزها أو زوجها فإنه لا يجب علم ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لأن أبا حنيفة لا يجعل قدرة الإنسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي أنه إذا لم يكن معها محرم فإنه تجوز صلاتها على الدابة إذا لم تقدر على النزول والظاهر أن اشتراط عدم المحرم معها مفرع على قولهما فقط ولم أر حكم ما إذا كان راجعاً مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أي تجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة إذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل الحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقبضه لأنه لا تجوز صلاة الماشي بالاجاع كذافي الحيتي وأطلق في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب وافل وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه أنها واجبة وعلى هذا إذاؤها قاعداً كما أسلفناه وقد قدمنا أنه ينزل للوتر اتفاقاً بينهما وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصر ثم دخل المصر ثم على الدابة وقال كثير من أصحابنا فقط لما في الخلاصة ولو افترضها خارج المصر ثم دخل المصر ثم على الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويقيم على الأرض انتهى وفي الظهيرية وإذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة إذا كانت الدابة واقفة إلا أن يكون الحمل على عيدين على الأرض أما الصلاة على الجملة أن كان طرف الجملة على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وإن لم يكن طرف الجملة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السريتين انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على الحمل والجملة مطاقاً كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالإيماء ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شيء سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فإن صلوا جماعة فصلاة الإمام تامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز إذا كان البعض بحجب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقترداً أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما وهذا لا يشك إذا كانا في شق واحد وإذا كانا في شقين مختلف المشايخ قال بعضهم إذا كان أحدهما الشقين مربوطاً بالآخر يجوز وإذا لم يكن مربوطاً لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان إذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الأرض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لأن الصلاة على الدابة شرعت بالإيماء اه وينبغي جملته على ما إذا لم يكن بحيث يخفض رأسه ولا فقد صرحوا في صلاة المريض أنه لا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه فإن فعل وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء وإن وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لأنه عدمه كذافي الهداية وغيرها (قوله) وبني بنزوله لا بعكسه أي إذا اقتبح النفل راكباً ثم نزل بني ولا يني إذا اقتبحه نازلاً ثم ركب لأن إجماع الرأى أن عقد مجوز الركوع والسجود لقدرته على النزول فإذا أتى بهما صح وإجماع النازل أن عقد موجب للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لم يمه من غير عذر وعن أبي يوسف أنه يستقبل إذا نزل أيضاً وكذا عند محمد إذا نزل بعدما صلى ركعة والأصح هو الظاهر كذافي الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فإن المنقول في الخامسة أن المصلي إذا ركب الدابة

يا سكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تحتها وهو حقة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جانبي فسلت ونغلين (قوله وينبغي جملته الخ) قال في النهر لا حاجة إليه إذا لم تنفي انما هو كونه سجوداً اه فليتأمل (قوله وقوله من غير عذر)

فثبت صلاته ورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يفتي مع ان العمل لم يوجد ففضل لا عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اه وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى
بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالريض اذا صلى بعض صلاته بالاعشاء ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء فخر زاعما قلنا وأجاب بان الاعماء من المريض دون الاعماء من الراكب لان
الاعماء من المريض يدل عن الاركان والاعماء من الراكب ليس يدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما يصار اليه عند مجزئ غيره والمريض أعجزه مرضه عن الاركان فكان الاعماء بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه على الانتصاب على الركاب فيكون ذلك منه قياما وكذلك
يمكنه أن يجزرا كما وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الاعماء فلا يكون الاعماء بدلا فكان قويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتح الصلاة بالاعماء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالاه ان يفتح الصلاة بالاعماء على الدابة مع القدرة فالنزل
لا يمنع من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا اقتضتها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يقتضها بالاعماء على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيحاقي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في
التطوع فيثبت لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والتحم مرة بجماعة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة
لكثرة شعبيتها واختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترويجة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستمرارها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظاهرية
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخبر به عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وقدسناها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وندينها اليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
أمتها كائنت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم مازال الناس من ذلك المصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه قسطل الرجال والنساء كما
صرح به في الخاتمة والظاهرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن

وسن في رمضان عشرون
ركعة بعد العشاء قبل
الوتر وبعده بجماعة
والتحتم مرة بجماعة بعد كل
أربع بقدرها

أي قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
قشمل الرجال والنساء)
أي خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكافي ثم قال لكون
المشهور عنهم انها ليست
سنة أصلا قال في البرهان
قد اجتمعت الامة على
شرعية التراويح وجوازها
ولم ينكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اه

(قوله كذا ثبت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيه ما راجع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف يابى شيبة إبراهيم بن عثمان جسد الامام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اهـ قلت أما مخالفة الصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبنى على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان لثنتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره ما أشبه رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما من نقل الاجماع على سنيته من غير تفصيل مع قول الامام زججه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يخرج منه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدع ولم يات به الا عن

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب ثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر الحق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية أن تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت أن ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة ولأن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي أن الحكمة في كونها عشرين أن السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذا لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشرين تسليمات كما هو المتوارث سلم على رأس كل ركعتين فالوصلي الامام أراد بتسليمته ولم يقعد في الثانية فاطهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمته أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والحنانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين والصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلواتبع تسليمات أو عشر تسليمات فقه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمته أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهيا في الشفع الاول ثم صلى ما بقى على وجهها قال مشايخ بخاري يقضى الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئا مما يفيد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئا من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الخبر والمخالصة وغيرهما وفي المحيط لوصلي التراويح كلها بتسليمته واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد أكمل الصلاة ولم يخل بشيء من الأركان الا انه جمع المتفرق واستدام التخرجة فكان أولى بالجواز لانه أشق وأتعب البدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليل فلان يكره هنا أولى فلهذا انقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخرا

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفاً (قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اهـ قلت هذا في السهو أما المجد فسيأتي ان انجباره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي انما كان كذلك لكراهة الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقى على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضى الشفع الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة

وقد خرج من الشفع الاول بشروعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه الفتاوى
 الاقضاؤه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج منه من حرمة الصلاة لكونه سهواً فاذا قام الى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاذا سلم كان سلامه سهواً وبناء على السهو الاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا الى آخر الاشفاع وقد ترك العلامة على الركعتين في الاشفاع كلها فتفسد باسرها وقيد بالسلام ساهيا لانه لو سلم عمد الا يلزمه الا قضاء الشفع الاول اجابا وفيه من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر كراهة سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهواً وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمداً سهواً واف كان يخرج جاله عن التخرجة وان كان على وتر فليتنامل كذا في شرح منية الشيخ ابراهيم الحلبي

(قوله كالثاني) صوابه

كلاول كما رأيت في بعض النسخ مصلحا وما يحسنه هو ظاهر قوله في شرح المنية ويبتنى على أنها تجوز بعد الوتر أم لا لأنه ان فاتته الخ ثم هذا مبني على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لأنه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر أما ان أريد الأولوية فانه يأتي فيه الخلاف الآتي في ان الافضل الاتيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار اليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على اللزوم فهو يؤيد كد أن الصواب في العبارة ما قلنا لأنه لا لزوم على الاول والثالث (قوله وينبغي أن يكون مفرعا) أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناء على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناء على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لأنه بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا نكتة اقتصاره على الثالث دون ان يذكر معه الاول ضالما من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره فلو لم يقصد ذلك في آخرها فقد علمت ان الصحيح أنه يجزئه عن تسليمته واحدة فيما وصلي أربعين تسليمته فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان لوقتها وفيد ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدى وجاعه من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعد وقبل الوتر وبعد لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجمه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أبى رضى الله عنه يصلى بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والحانية والمحيط لانها وافق سنت بعد العشاء وثمرة الاختلاف تظهر فيما وصلها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيما اذا وصلها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة أو ترويحان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلى ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالتروية الفائتة لأنه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تكرر تسليمته بعد الوتر فقل لا يصلون بجماعة وقل يصلون بها كما في منية المصلى وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيجان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والافضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح فان أخرها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلا فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسن بيان ان يكون الجماعة سنة فيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفردا فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتى ظهير الدين المرعيني اصلاته عليه السلام اياها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوى في مختصره حيث قال يستحب أن يصلى التراويح بحج بيته الا أن يكون فقيرا عظميا يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلا بحديث افضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والحانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور وعلى ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وانما وان أقسمت التراويح بالجماعة في المسجد وتختلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الجماعة يروى عنهم الخلاف كائن عمر على ما رواه الطحاوى والجواب عن دليل الطحاوى ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذ لا يختار الفضول ويجمعون عليه وأما من تخلف من الجماعة فاما العذر أولا لأنه أفضل في احتماؤه وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفيرة على خلافه فالحاصل ان القول الاول والثالث اتفق على افضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيد بها بالمسجد كما في الكافي والصحيح ان الجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الأخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة امامان كل امام ركعتين اختلاف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة

أحداه فالظاهر بناء هذا

القول على الثالث فقط
وان صح بناءه على الاول
أيضا تدبر (قوله معطوف
على عشرون) أي فهو
مرفوع والظاهر الجسر
عطفا على جملة ليكون
نصا في سنة الختم في
الصلاة (قوله وليس
في كراهة في الشفع الاول
من الترويجة الاخيرة)
قال الرمي لقراءته في
الركعة الاولى منه
بالنصر وفي الثانية منه
بالاخلاص وفيه فصل
بسورة تبت (قوله
وتعقبه الشارح بانه
مستحب لاسنة) قال في
النهر وهو ظاهر في نديها
على رأس الخامسة لكن
في الخلاصة أكثرهم على
عدم الاستحباب وهو
الصحيح اه قلت ان أراد
من الخامسة التسليمة
الخامسة وهي المسئلة
الا تية عن الكافي فما
ادعاه من الظهور ممنوع
اذ لا تعرض له في كلام
الشارح أصلا وان أراد
منها الترويجة الخامسة
فكلام الخلاصة ليس فيها
لان نص عبارة الخلاصة
هكذا والاستراحة على
حسن تسليمات اختلاف
الشايع فيه وأكثرهم
على انه لا يستحب وهو
الصحيح

يؤيدها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وحده الكمال لا يجوز لانه لا
يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا القصد المنطوق من
يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانيا يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة
معطوف على عشرون بيان لاسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الخمس مرة لا يترك
لكميل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاختيار انما الصلاة القدير وممن فضله
وثلاث مرات في كل عشرة مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الافضل ان يقرأ فيها
مقدار ما يؤدي الى تغير القوم في زمانا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى
والمأخرون كانوا يفتنون في زمانا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يغل القوم ولا يلزم تعطيلها
وهذا حسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبه بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد
أحسن ولم يسيئ وهذا في المكتوبه فإنا نطلق في غيرها اه وفي التخصيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة
قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن
لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظه فاستخرج للتدبر والتفكير اه وصرح في
الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهور ستمائة ركعة
وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الحاشية على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره وإذا
كان امام مسجد حبه لا يختم فله ان يترك الى غيره فالحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن
لا يلزم منه عدم تركه اذ اذ لم منه تغير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زمانا فالظاهر
اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زمانا من بداءتهم بقراءة سورة المائدة في الركعة الاولى
وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي
العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة بسبب الفصل
بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد يزداد بعض
الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هزيمة القراءة وعدم الظمأة بنية في الركوع والمجود
وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الشاء والتعود والسجدة في أول كل تسبيح
وترك الاستراحة فيما بين كل ترويختين وفي الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمتين
كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة
ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض
الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل يأتي بالدعاء
وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فحتماء اه وعلاه في فتح
القدير بان الصلاة فرض أوسنة ولا يترك السنن للجماعات كالتسبيحات اه وقوله بجلسة متعلق
بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين
الترويختين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على حسن
تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على حسن تسليمات تذكره عند الجمهور ولا يه
خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة
ترويجة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زمانا في البلاد الشامية والمصرية بطرية

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن أن لفظة ترك في عبارة الحلي رائدة من بعض النسخ المحققين السبعة إلا أن يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنهم الساهية ولعل ذلك كان في زمانه وإن ثبت ما قلنا يندفع الإبراد عن كلام هذا العلامة والافقوك كلام متهافت بعد صدورهم من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلي ومن المسكروه ما يقع له ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين منفردا بعد كل ركعتين

لأنها بدعة مع مخالفة الامام والصف اه
قلت لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لأن هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجع الاول في فتح القدير) قال الرملي

ويوتر بجماعة في رمضان فقط
باب ادراك الفريضة
صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شفعاءو يقتدى

وفي شرح المنية للعلامة الحلي والصحيح أن الجماعة فيها أفضل إلا أن سنيها ليست كسنية جماعة التراويح اه
وهذا الذي علمه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي علل له في الضياء المعنوي بأنها نقل

من وجهه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدي بغیر اذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم تفعله الجماعة رضي الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لان الاستراحة لم توجد أصلا في مسئلة الكافي الاعلى خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويح لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح وان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحات اه بخلاف فعل الأئمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن نامة فكيف تكون مكروهة بالاولى وقد قالوا انهم يخبرون في حالة المجلس ان شاؤوا سبحوا وان شاؤوا قرؤوا القرآن وان شاؤوا صلوا أربع ركعات فرادى وان شاؤوا قعدوا ساجدين وأهل مكة يطوفون أسحوطا و يصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجماعة لكان أولى وفي الحاشية يكره للمقتدى ان يقتعد في التراويح فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمناقضين قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أى على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كافي الهداية واختلفوا في الافضل في الحاشية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا ان يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجع الاول في فتح القدير بأنه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة فيها أسنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح كروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيد في الكافي بان يكون على سبيل الداعي اما لو اقتدى واحد بواحد أو اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلفوا فيه وان اقتدى أربعة بواحد كرهه اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله أن يصلي التراويح مع الامام ولو تر كوا الجماعة في الغرض ليس لهم أن يصلوا التراويح جماعة لأنها تتبع الجماعة ولو لم يصل التراويح جماعة مع الامام فله أن يصلي الوتر معهم ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره له أن يصلي الوتر معه هو الصحيح اه ومن زام الزيادة على ما ذكرناه من احكام التراويح مع فعله بمؤلف خاص بها الامام الاجل حسام الدين قد اطاعت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكاه مسائل الجماع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شفعاءو يقتدى) لان الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولا فضائه الى السقه خصوصا اذا كانت فريضا وان النقض لا كمال الكمال معنى فيجوز كنقض السجدة للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة وكن أصاب جهة شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في انها كراهة تنزيه تأمل
حقيقة هذا الباب كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في الترويض الأولى اذ عادت منهم انهم لا يبيحون مسائل شتى بابا بل يترجون عنها بشئ أو منفردة أو مشورة فكان هذا الداعي لعساولة في العناية وغيره الى ما مر

(قوله وهو صريح فمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علله في العداية بقوله لان البتيرة انتهى عنها قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الجواشي السعدية قال قوله لان البتيرة انتهى عنها يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والالم يلزم البطلان اهـ (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم عن البيان (قوله اراد بالظاهر الغرض الرابعي) قال الرملي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والمجاز فالاولى الاتحاق بطريق الدلالة اهـ قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقسيمه بالظهور له فائدة يستنبه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقيد بالركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة فافاد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقسمها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع ويشرع (قوله) ورجحه في فتح القدير قال في الشرنبلالية وهو مروي عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الوجه (قوله) و اراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرملي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوات الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كل من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط شيء من الاعذار الماندة كورة كما نص على مذهبه في المحتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شرعه وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالفائتة والمجاله هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقسيمه بالظهور له فائدة يستنبه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقيد بالركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة فافاد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقسمها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع ويشرع (قوله) ورجحه في فتح القدير قال في الشرنبلالية وهو مروي عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الوجه (قوله) و اراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرملي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوات الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كل من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط شيء من الاعذار الماندة كورة كما نص على مذهبه في المحتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شرعه وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالفائتة والمجاله هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

لا
من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط شيء من الاعذار الماندة كورة كما نص على مذهبه في المحتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم اداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شرعه وعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا الذي الابتداء بالفائتة والمجاله هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

ذلك تأمل وراجع فعمى تطفر بالنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاستسوى البيداء
بالحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاخلاء في ترجيح أحد ٧٧ الوجهين وقوا عبدنا لا تأتي ذلك في ساقط

الترتيب فان مذهبا
كمندهم فيه اه
ويظهر لي ارجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
وفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مستحبة فلا يتبغى
تفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
يتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع واقتدى كان
أما اه قلت لكن في
التأخر خاتمة وان أزد
أن يكون فرضه ما يصلي
مع الامام فالحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

لا يقطع كالنفل والمندورة كالفائنة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغيره عندنا لانه لو
كان لغيره فانه حائز كالمراء اذا فارق قدرها والمسافر اذا نبت ذابته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لاجتماع غريق وفي فتاوى الولوالجي المصلي اذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف
أن يخط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم بحجبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نقل فحضر جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلي عليها
لانه لا يمكن من المصلحين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة واختار تفويتها كان لا إلى
حلف كذا في فتح القسدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقعد متى طوعا) لان الاكثر حكم الكل فلا
يحتل النقص وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي
ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فانه لا يقتدى بعدها لما
علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيل بالظاهر قيسد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيد بها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يحمل الرخص ويخير ان شاء عما دوقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح انه يقطع قائما بتسليمه واحدة لان القعود مشروط
للتحليل وهذا قطع وليس بتحليل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتسكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزي إلى فخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاذهل
بعيد التشهد قبل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل بكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفع
ذلك القيام فكأنه لم يقم وأورد على قوله ويقعد متى طوعا ان التطوع بجماعة مكرهه خارج
ومعنا واجب بغير اذا كان الامام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
اقوله عليه الصلاة والسلام لارجلين اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فضليا معهم واجعلا
صلاتكما معهم سبعة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقم يقطع
ويقعد) لانه لو أضاف اليها أخرى لفاته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان الاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيد بها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا
جمعا اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الامام لكرهية النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية والله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالنفل بالثلاث
وان وافق السنة فعملها أربعا خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أربعا لانه أحوط اذ فيه
زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالسجود فيما يقضي
والمقعد اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعاله في الهداية
بان النفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكرهية التحريم لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن
السجدة كافي غاية البيان وهو من قبيل ظني الشبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهية التحريم على أصولنا

ولو صلى ثلاثا يتم ويقعد
متطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقم يقطع ويقعد
صلاته التي آداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصلي مع الامام ثم نقل
بعده أيضا الحيلة أن
يصلي الرابعة قاعدا
فتنقلب هذه نفلا
عندهما خلافا لحمد
اه فليستأمل ثم رأيت

في القهستاني ذكر ان في قوله يتم اشاره الى انه لا يستعمل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها ساجدا كما في المحيط ومثل أن يصلي
الرابعة قاعدا لتنقلب نفلا لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا قيدنا بالظاهر) قال الرمي أقول هذا بناقض ما تقدم قريبا
من ان المراد بالظاهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) عاله في النهار بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقد مر انه مكروه اه

(قوله وإذا أقمها) قال الرمي يعني إذا أراد أن يقيمها بعد المقتدي أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي هي
بعدهم فرفة الإمام هي ثانية صلاته ٧٨ والالف واللام في الصلاة يدل من الإضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ)

ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضى أربعاً لا يلزمه شيء
أربع كالأول ذكرنا وإذا أقمها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو لم
حازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الإمام أربعاً ساهياً بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد
اقتدى به الرخيل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي
بالشروع وعلى الإمام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقته
فمن غير أن تجوز صلاة المقتدي كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة
المقتدي قعد الإمام على رأس الثالثة ولم يقعد اهـ (قوله وكذا من وجه من مسجد اذن فيه حتى
يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة) الحديث ابن ماجه من أدرك الاذان في
المسجد ثم خرج لم يخرج الحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو متفق وأخرج الجماعة الا البخاري عن أبي
الشعثاء قال كما مع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة أما هذا
فقد عصى أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تنجزية وهي المحمودة
عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى الشيخ من ساهى ما اذا كان ينظم به امر جماعة أخرى بان كان مؤذناً
أو اماماً في مسجد تنفرق الجماعة بغيبته فإنه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة
للعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قصد
بالإمام والمؤذن اهـ ولا يخفى ما فيه اذ نكر وجهه مكرهه تعالى والصلاة في مسجد حيه منسوبة له
يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييده ما ساد كرهه وأطلقه المصنف فشمع ما له
فيه وهو داخله أو دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو دا
سواء اذن فيه أو في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج
أو كان ما كثر في المسجد من غير صلاة كما نشاهد في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة
يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلاً فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع
وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً ولم أره كذا منقولاً وقوله وان صلى لا أى وان صلى
الفرض وحده لا يكرهه نكروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لانه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه
ثانياً والظاهر أن مرادهم عدم كراهة الخروج لاعداء مطلقاً لان من صلى وحده فقد ارتكب
المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة أو واجبة ولم أر من شبه عليه واستثنى
المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الإقامة فإنه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع
الجماعة لانه يتهم بخالفة الجماعة عياناً والنفل بعد ما بين الصلاةين لا يكرهه وأما في الفجر
والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث
أو بخالفة الإمام ان أتمها أربعاً وكل من ساهى بها يكرهه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد
بلا صلاة أما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحص
أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها وان مكث وان لم يدخل معهم يكره
لان مخالفة الجماعة وزرع عظيم اهـ (قوله ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتهم وتركوا والا)

جعل في الظهر الخروج
على حقيقته وجعل
المكث مفهوماً بالدلالة
فقال وإذا كان الخروج
اعراضاً كان عدم الصلاة
مع المكث حين الإقامة
بالاعراض أولى ثم
اعترض على المؤلف بان
ذكره خروجهم من مسجد
أذن فيه حتى يصلي وان
صلى لا الا في الظهر
والعشاء ان شرع في
الإقامة ومن خاف فوت
الفجر ان أدى سنته أيتهم
وتركها والا

ما ذكره مما لا حاجة اليه
وان هذا المجاز لا قرينة
عليه (قوله لان من صلى
وحده فقد ارتكب
المكروه) أى ومن
ارتكب مكروهاً تحرماً
تجب عليه إعادة الصلاة
أو مكروهاً تنزيهاً
كما سنده في الساب
الآتي والراجح في المذهب
وجوب صلاة الجماعة
وهو مقتضاه انه يجب إعادة
من صلاها منفرداً بالجمعة
أو تسنن ليوافق القاعدة
المدكورة لكن قول
المصنف فيما مر ولو صلى
ثلاثاً لم يفتقد مقتضى

يتأني ذلك فالأولى تأويل القاعدة بان مراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة تركه ما كان من أجزاء
الصلاة وما هيتهما والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فليست تأمل (قوله أما في موضع لا يكره التنفل) المراد
بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزرع عظيم) قال في النهر ههنا يقتضيه انها أشد كراهة من التنفل وعلى هذا

فمنبغى أن يجب خروجه في هذه الحالة اهـ لكن في التتارخانية عن الشامل لوفد الثانية بالسجدة أتمها ونحو لا تطوع بعد
 الفجر والكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها فضل رملي (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهار انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجديد وغيره ثم قال وفي هذا التقرير برع علم ان قوله في الجزان كلامه
 شامل لما اذا كان برجوا درا كه في التشهد يخرج على رأى ضعيف لا ضرورة تدعو اليه اهـ أقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فبانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا اوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشهر
 باختصار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تجرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 وفي التشهد بالا اتفاق
 فيما بين محمد وشيخيه ولا
 يتقدم باء ادراك ركعة
 وتقرى مع الخلاف هنا على
 خلافهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 باء ادراك التشهد بالا اتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كما طنه بعضهم من أنه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى يبنى
 عليها الظهر بل قواه هنا
 كقولهما من أنه يحرز
 ثوابها وان لم يقل في الجمعة
 كذلك احتياطا لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على أنه لو حلف
 لا يصلي الظهر جماعة
 فادرك ركعة لا يحنث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كما في الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما تقدمناه وكذا للجماعة بالا حديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشي فوت الركعتين اخزا حقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتبركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملة ذاتية والسنة مكملة
 ظارية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان برجوا درا كه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجحه في البدائع بان لا كثر حكم الكل فكان الكل
 قدوته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلافاً للحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافاً له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكيمين أما الفعل ان
 لم يحذف ففوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله أيتهم وأما التبرك ان خاف فوت الجماعة
 فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع
 الامام حتى تاركه بالشروع فيتمسك من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمدان المنذورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانياً ما ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 يكرهوا عليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا
 قيد ان ركعة المصنف في قوله والا وهو ان يجتمع كانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه فان لم يجتمع ينبغي
 ان لا يصلي السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كان
 واحداً فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اهـ فالجاصل ان حكم المصلي نافلة أو سنة
 لا يتخلوا ما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض أو بعده فان كان الاول لا يتخلوا ما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن اخذ في اقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يعكس على ما قيل فيمن برجوا دراك التشهد في الفجر لو اشغل بركعته من أنه على قول محمد لا اعتبار به فترك
 ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما ناقضه اهـ هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشى عليه في المنع
 للتأمل مع ما مر (قوله وهو مرد الخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالترتيب موجه
 ان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقص للاكمال فلا بأس به اهـ وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذا كمال فيها فانها لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف السفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب ان يقول لا يؤديه مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قصد انتمى وذره المفسدة مقدم على جاب المصلحة اه (قوله يعنى خافى البدائع من التعميم ركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قوله انه ليس على قول الجمع فليتامل (قوله ثم السنن السنن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيان وغيرهما ان ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرهما في السنن ان أمكنه ان يأتي بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في القرص معه لأنه أمكنه ان يركع الفجلتين وان خاف فركع ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب ان يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ فصل بالسنن وهذا الاصلاح افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة الحلي بان هذا الظن يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شرعه فيها بعد فرائض من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن يأخذ في الاقامة أيكره ان يتطوع قال نعم الا ركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الإمام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الإمام بعد شروعه أو قبله في الاقامة كما ذكره في الاسلام اه يعنى خافى البدائع من التعميم ركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في المحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الاقامة الا ركعتي الفجر اه الا انه قد يقال ان ما يقع في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي ابيك وما سبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني فيكره له ان يشتغل بفعل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن ان يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحداً خلف الاسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيداً عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول أن يصلي المخطا المصنف مخالفاً للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فالأفضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها والذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى أن يتحنى خطوة ويكره للإمام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره (قوله ولم تقض الاتبع) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضى تبعاً للفرض سواء قضاه مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة أن لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والمحدث ورد في قضائها تبعاً للفرض في غداة ليلة التعريس فيبقى ما وراءه على الاصل فأفاد المصنف أنها لا تقضى قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاه ما بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في الاول على قوله هما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تقضى تبعاً للنص ورد بقضائها في الوقت الماهل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الاتبع قبل الزوال لكان أولى وقد بسط الفجر لان سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعاً ولا مقصوداً واختلف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض

في الفريضة كما في النية قال وأما قبل شروعه في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف ولم تقض الاتبع

(قوله لان سائر السنن لا تقتضي) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواء لا تقضى بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم يقضها لانه كم من شيء ثبت ضمناً وان لم يثبت قصداً وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعاً لضمنا وقال بعضهم لا لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في الزهر انه سمعوا ما أولاً فلا نطاهره انه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعاً وقد علمت بموته وأما نانا فلا خلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الا في مع بقائه ولذا كان الرابع في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اه لكن قال الشيخ اسمعيل فيسه كلاماً أما أولاً فاطلاق البحر بناء على الاصح كما وقع للرحماني وغيره وأما قوله ثانياً واختلف المشايخ الخ فبناء على دأبهم فيما اختلف فيه الصحيح حيث يعبرون بخوذاً فيه والتصحیح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف عما قبله فليست دبراً وأما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الا في مع بقائه بل ذكر انه اختلف الصحيح في القضاء تبعاً في الوقت وانما ظاهر القضاء وانها سنة لا خلاف

الا في المحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نبح في قول البحر تبعاني الوقت الظاهر ان لفظ تبعاسه ولا به اذا كان في الوقت لا يكون تبعالان الغرض يكون اداء المتابعة تكون في القضاء فليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أولا فعلى ما قالوه في المتن وغيرهما ان سنة الظهر تقضى يقتضى ان تقضى سنة الجمعة اذا فرق لكن في روضة العلماء في باب فصل من ٨١

سمع الاذان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الامام في صلاته وسقطت عنه هذه

وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلى بعند خروجه لاعلى انها تسقط بالحكمة حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والالزم ان لا تقضى سنة الظهر أيضا اذا جاء ووجد الامام شارعا في الظهر مع انه ورد

في الوقت والظاهر قضاءها وانما سنة لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه) بيان لشئتين أحدهما القضاء والثاني محله أما الأول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيان في شرحه مستدلان بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا فعل مطلق وذكره قاضيان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتبعه في فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للسماحي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحهما على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فانت عن الموضع المستثنون فلا يغترب الركعتين عن موضعهما قصدا للاضرورة اه وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو باكثر وذكره قاضيان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لمكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان لاكثر حكم الكل ولا يحث اذا صلى ركعتين فقط اذ لا يخفى أما على الاول فظاهر وأما على قول السرخسي فلانه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحث الا بأكل كله وان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حرا حث ولو قرأها الا آية طويلة لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه والحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو صحيح عليه وانما خص محمد ابنا الذكرفي الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدرك الجماعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضل الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حر ان صلى الظهر فانه يحث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك آخره يقال أدركت أيا منه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حر ان أدرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم ان ادراك الركعة

١١٢ بحر ثاني النهي عن الصلاة عند الاقامة كما في حديث العجيين وغيرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نبح قد يقال ان الاصل عدم قضائها اذا قامت عن محلها وأما سنة الظهر فاما قالوا بقضائها لمحدث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا تقاس عليه سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة فوج أفندي الفرق بين الحرف والاية لا يخفى على ذوي الافهام فالاستدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخالف عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركا لها الخ) قال في النهر والعندركه ان المصنف لم يثبت ذلك ولا في مسنده الجماعة كالتوطئة لقوله بل أدرك فضله اذ عاينوه هم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتت الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزياحي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أي بالسنة وان شاء تركها وهو قول النكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنة الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول اصح والاخذ به احوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت بحبر نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طبع الشيطان عن المصلي فيقول المالم يطعن ١٨٢ في ترك المالم يكتب عليه كيف يطعن في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركا لها الخ كان أولى ليشمل الثواب والخش في السن المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركا لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبير الاول اه وفيه صرح الاصوليون بان بعض المسبوق اداءه صريح بخلاف المدرك فانه اداء كامل وأما اللاحق فصريح بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداءه شبه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرک لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرب اه فيقتضي ان يحث في يمينه لو خلف لا يصلي بجماعة ولو فاتته مع الامام الا كثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضله (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا تطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لغويتها الفرض وان لم يصح الوقت فله ان يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تقه الجماعة فانه يسن في حقها الاتيان بها بانعانة المشايخ وان فاتت الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لرواه هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذكر قاضيان ان ثمة الخلاف يظهر في ان هذا عنده للاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع أه يصير مدركا كالركعة الواحدة وأجمعوا انه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركا لتلك الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكنه الركوع أما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي خبره الفقهاء امام اقتبح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قد قرأ السورة فدخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيان هذا المسبوق يصير دخلا في الصلاة لكن ان يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والا فخره فلا فساد كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرک الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح حار وقلت

أحوج اه وفي الزياحي المصلي لا يخلو اما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السن الروائب وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا لا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قطعاً وان كان يؤديه منفردا فكذلك الجواب في رواية وقيل يخير والاول احوط اه والعجب مما وقع لصاحب النهر في هذا المحل فانه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشى فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اه وأنت قد سمعت نص كلام قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا للمؤلف ومنه التعارف ذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفخر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر ووجه علمها وقد علمت ان اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير ظاهر ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأعرب بحسبه المداوي الخبي فيزم بان ما في الدرر باطل وتجب من الشرع الى حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهم من صاحب النهر والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقدنه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويبه المسئلة على وجه الصواب فانهم ذلك وكن علم

بصيرة منه فان صاحب النهر ومن الغفار قد خطا وخطا فاحشا والله تعالى اعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرملي كان ينبغي الا كفاها بالواحدة لانه المفروض و بعد مجئها نارا ينساق النهر والتقيد بثلاث آيات بعد ان اوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه لور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه انه يصح والله تعالى اعلم (قوله والوجه ظاهر) اقول الظاهر ان ذلك مني على ارتفاض الركعة التي كان فيها وحيد فركوع المقتدى غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكرنا كعاً أو ساجداً سجدة فمجدها لم يعد هما لانه لا يلزم اعادةهما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك ما نصه وبما ذكر هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضيان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المروكة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفعت فمجدها استحسانا اه فانك قد علمت انها ولور كع مقسد فادركه امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتضى لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه اه فليأمل ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر

الله اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركا للركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدة وان لم يحتسبها كالمؤقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضيان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدة وان لم يحتسبها وصرح به في العدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فيها واجبة ومقتضاه انه لو تركه مالا تفسد صلاته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزالي فتاوى أئمة سمرقند انه لا تفسد لو ترك وعادته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فذكر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة الا انه يصلي تلك الركعة الفائتة بسجدة بها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقسد فادركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذلك ما يذنيه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول فيكون امامه شاركة فيه لان المقتدى لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركعة سبقه الامام به وقسده في الذخيرة بان يركع المقتدى بعد فراغ الامام من القراءة اما لو ركع قبل ان يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وادركه جاز ولو ركع الامام بعد ما قرأ الفائتة ونسى السورة فرفع المقتدى معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدى على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسجد الثالثة وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدى ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة السكاب انه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام اما يحشي الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حمار اه وهو يفيد أنها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدى اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كل ركعة يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذار كع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذار كع قبله وسجد معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذار كع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية انه يسجد بها ثم يشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة المروكة لا يرفع الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو راكع يسجد هاو يشهد ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجدتهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه فالظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرملي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخر عن قوله أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه في كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرها في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الإمام في كل الركعات والحاصل أنه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الأربع في الثالثة ظاهر) أي الواقعة نائمة في التخصيل ووجهه كما نقل عن الحاشية أن الركوع قبل الإمام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرمي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما إذا أتى بها بعده أو قبله وأدركه الإمام طاهرا أيضا وذلك للتبعية في صورة البعدية والمشاركة في القبليّة مع إدراك الإمام له فيها (قوله وإن نوى السجدة الثانية) أي ولم ينو المتابعة أيضا أما إذا نواهما تكون عن الأولى ترجيحاً للمتابعة والتعويّة غير المخالفة كما في الفتح وكذا إذا لم ينو شيئا جلا الأمر على الصواب والحاصل كما في الذخيرة أن المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا السجدة الأولى وفي السادسة وهي ما إذا نوى الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لأن هذه ثانية باعتبار رفعه فأنه فأنه صادفت محلها ولم يوحّد في معارضته نية أخرى ثم ذكر مسئلة ما إذا طال المقتدي السجدة الأولى وسجد الإمام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الإمام ساجدا فظن أنه في السجدة الأولى فسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجه كلها يصير ساجدا عن الثانية (باب قضاء الفوائت)

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الإمام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الإمام ففي الصورة الأولى فاتته الركعة الأولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الأولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضى بعد الإمام ركعة بتغير قراءة لأنه لاحق وفي الثانية تلحق سجدته في الثانية بركوعه في الأولى لأنه كان معتبرا أو بلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الأول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الإمام معتبرا ويلحق به سجوده في رابعة الإمام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضاء الأربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي إذا رفع رأسه من السجدة قبل الإمام وأطال الإمام السجدة فظن المقتدي أن الإمام في السجدة الثانية فسجد ثانيًا والإمام في السجدة الأولى أن نوى متابعة الإمام أو نوى السجدة التي فيها الإمام أو نوى السجدة الأولى جاز وإن نوى السجدة الثانية وكان الإمام في الأولى فرفع الإمام رأسه من السجدة وانحطت الثانية فقبل أن يضع الإمام وجهه على الأرض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا يجوز سجدة المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعدت فسد صلاته اه والله أعلم

(باب قضاء الفوائت)

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الأصوليون المسألة إلى أداء وإعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيده سواء كان ذلك الوقت العمر أو غيره وإنما لم نقل أنه فعل الواجب كما قال غيرنا لأنه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لأن وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداء وإعادة فعل مثله في وقته حال

(قوله فالاداء الخ) قال في النهر بعد نقله تعريف الاداء عن صدر الشريعة بأنه تسليم عين الواجب الثابت بالأمر والقضاء بتسليم مثل الواجب به (باب قضاء الفوائت) اه وبه علم إن ما في البحر مدفوع أما أولا فلأن كون الوقت المقيّد يدخل فيه المطلق جمع بين المتنافيين وأما ثانيا فلأن هذا مما لا حاجة إليه إذ تسليم العين يشمل هذا النوع من الاداء والا كان مشلا فيكون قضاء اه والجواب عن الأول أن المراد بتقيده به جعله ظرفا لا بقاؤه

لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التنافي وعن الثاني بأنه مبني على قول من عرفه بأنه فعل الواجب في وقته ومعلوم أنه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فيه فزاد قيد ابتداء ليدخل ذلك والالزم عدم انعكاس التعريف فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب نخرج به القضاء بناء على التعريف الرابع له وقوله في وقته نخرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له ونخرج به أيضا فعل مثله بعده لتحلل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما به عليه المحقق ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شريحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف الشرع اتیان بمثل الفعل الأول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه نقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتیان بمثل الأول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد أنه إذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج الوقت يكون إعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول خبر الاسلام للشيخ آكل الدين فإنه قال ولم يذكر الشيخ الاعادة وهي فعل مافعل أولامع ضرب من التحلل ثانيا وقيل هو اتیان بمثل الأول على وجه الكمال لأنها ان كانت واجبة بان وقع الأول فاسدا فهي داخله في الاداء أو القضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الأول ناقصا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لأنه لا تقسيم

الواجب وهي ليست بأجنبية وبالأول يخرج عن العهدة وإن كان على وجه الكراهة على الأصح والفعل الثاني بمنزلة الجبر كما جرح
بوجود السهو وهو موافق للكلام الميزان حيث لم يقيد بها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها وفي شرح التحرير يرهل
تكون الإعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الإسلام بأنهم ليست بأجنبية وإن بالأول يخرج عن العهدة وإن كان
على وجه الكراهة على الأصح وإن الثاني بمنزلة الجبر والأوجه الوجوب كما أشار إليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
في شرح المنار وهو موافق لماعن الشرحي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تأزمه الإعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثاني
وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الإعادة أذهو الحكم في كل صلاة أدبت مع
كراهة التحريم ويكون جابر الأول لأن الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي ٨٥ عدم سقوطه بالأول أذهو ولازم

ترك الركن لا الواجب
الآن يقال المراد أن ذلك
امتنان من الله تعالى إذ
يحتسب الكامل وإن
تأخر عن الفرض لماعلم
سبحانه أنه سيوقعه اه
أقول ويظهر لي التوفيق
بأن المراد بالوجوب
الاقتراض في عبارة الشيخ
أكمل الدين لأنه ذكر
وجوبها عند وقوع الأول
فاسدا ولا شبهة في أنها
حينئذ فرض وذو كعدم
الوجوب عند وقوع الأول
ناقصا لفسادها ولا شبهة
في عدم افتراضها حينئذ
وعلى هذا يحمل كلام
شرح أصول فخر الإسلام
فلا ينافي ذلك ما أشار إليه
في الهداية وصرح به
في شرح المنار من أن
الأوجه الوجوب لأن
المراد به الوجوب المصطلح

غير الفساد وعدم حجة الشروع وهو المراد بقوله هم كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم فسيبها
الإعادة فكانت واجبة فلا بد إخلال في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على
المذهب الصحيح من أن القضاء يجب بما يجب به الأداء هو فعل الواجب بعد وقته وإن عرف
بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقتضي فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد
وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لأن المنسوب مأمور به أيضا بقوله تعالى وأفعواوا التحير لكنه
يجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه وإطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب
يجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا إطلاق الفقهاء القضاء
اليج بعد فساد مجاز إذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ثانيماعلى القول المرجوح من
أن القضاء يجب بسبب جديده فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد
تناقض كلامه لأن المفعول بعد الوقت عين الواجب بالأمر لا مثله إذ المستفاد من الأمر طلب شيئين
الفعل وكوبه في وقته فإذا تجز عن الثاني لفواته بقي الأمر مقتضا الأول فتصريحه بالمثل
مقتضى أن يكونه بسبب جديده وتصريحه بالأمر مقتضى أن يكونه عينه وتعام تحقيقه في كتابنا المسمى
باب الأصول مختصر تحرير الأصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلمه من
طالع كتب الأصول وفي كشف الأسرار أن المثلية في القضاء في حق إزالة المأثم لا في إحراز الفضيلة
اه والظاهر أن المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها إذا قضاها وأما ثم تأخيرها عن الوقت
الذي هو كبيرة فباق لا يرول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن
وقتها العذر كما قال الولوالجي في فتاواه القائلة إذا اشتغلت بالصلاة تخاف أن يموت الولد لا بأس بأن
تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لأن تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر لا ترى أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أخر الصلاة عن وقتها يوم النخندق وكذا المسافر إذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز
لهم أن يؤخروا الوقتية لأنه بعذر اه وفي المحتبى الأصح أن تأخير الفوائت لعذر السعي على العيال
وفي الجوائج يجوز قبيل وأن وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والنذر
الطلاق وقضاء رمضان موسع وضيق الحوائج والعامري اه وذكر الولوالجي من الصوم أن قضاء

لا لا افتراض (قوله غير الفساد وعدم حجة الشروع) قال في التمهيد لا حاجة إليه إذا احتل الشئ يؤذن ببقائه ولا وجوده فيما ذكر
اه قلت قد يجاب بأن الخلل وإن لم منه أن يكون غير الفساد وعدم حجة الشروع لئكن التصريح باللازم في التعريف غير بدعي
تدبر واحترز عن الخلل بغير ما ذكر لأنه لو كان بواجب منه فالفعل يكون أداءا نوقع في الوقت وقضاء نوقع خارجه (قوله ومن زاد
عليه بالأمر الخ) قال في التمهيد بعض المحققين أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم من الأمر المأمور به أن يكن عين ما علم فهو
الأداء وإن كان مثله فهو القضاء وهذا لأن الشارع إنما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته واد قدره على مثلها لأن النفل شرع
له من جنس ما عليه وهو مثله فأمز بصرف ماله من النفل إلى ما عليه من القضاء وهذا يدفع التناقض فتدبره اه قال الشيخ
استعمل ولا يخفى ما فيه من التكليف وإن يقال بأنه صرف ماله من النفل إلى ما عليه من قضاء الفرض فليتدبر

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور لا العذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق) مفيدان اثنين أحدهما بالعبارة والأخرى بالافتضاء أما الثاني فهو يوم قضاء الفائتة فلا صل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها في نفسه فانه يلزم قضاءها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله ما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن رده ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجعله بوجوبها ولا على معني عليه أو مريض مجز عن الامعاء ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه ان الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه لا العذر وضروزة فمضى المسافر في السفر ما فاته في المحضر من القرض الرباعي أربعا والمقيم في الإقامة ما فاته في السفر منهار كعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر وقد قالوا انما تقضى الصلوات الخمس والوتر على قول أي خفيفة وصلاة العبد اذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها وسنة الفجر تبع للقرض قبل الزوال والقضاء فرض في القرض واجب في الواجب سنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمرة وقت له الاثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا تتحوز الصلاة في هذه الاوقات لما مر في محله وأما الاول وهو الترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت فهو واجب عندنا بفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان بتركه لا تفوت الصلة أصلا بل الامر موقوف كما سيأتي ولو كان شرطا لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط والمالم يكن واجبا اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطع الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه أهم أمره فعبر بالاستحتماق والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر ان عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قریش يوم المحدث وقال يا رسول الله ما كنت أصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما ضللتها قال نزلنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وضلنا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحبنا لما أحرم عليه الصلاة والسلام لاجله المغرب التي تأخيرها مكرره بناء على ان الكراهة للتحريم فلا تتركب لفعل مستحب وبناء على ان التأخير قد زاربع ركعات مكرره لكن لا دليل على كونه واجبا بفوت الجواز بفوته وقد اطلال فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الاحكام لا تحرير الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من انه عليه الصلاة والسلام شعا عن أربع صلوات يوم المحدث فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدا على الوجوب قيد بالفائتة لان غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والمخلاصة رجل يقضى صلوات عمره مع انه لم يقفه شي منها احتياطا قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة وقد قد مناعن ما كلف الفتاوى انه يصلي المغرب أربعين ثلاثا بعدات وكذا الوتر وذكرك في القنية قولين فيها وان الاعادة أحسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قد مناعن ان الاعادة فعل مثله في وقته محل غير الفساد وعندم حكمة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ويتمكن الحل فيها مع ان قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسيلا الاعادة وجوبها مطلق وفي القنية ما يفيد التقيد بالوقت فانه قال اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رخصنا آخر ان الاعادة

(قوله فلا قضاء على مجنون) الى قوله ولا على مرتد العبارة مقابلة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه ان يقال فلا قضاء على مجنون في حالة عقله ما فاته حال جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه ما فاته في حالة عقله لان المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجوبها (قوله سنة في السنة) يرد على والترتيب بين الفائتة والوقية وبين الفوائت مستحق

عمومه الوتر على قولهما فان ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضا كما مر مع قولهما بسنيته لكن قد يجاب بان كلامه مبني على قول الامام صاحب المذهب (قوله وقال في حديث آخر الخ) هذا أولى من قول الهساية ثم قال صلوا لايها ما انهما حديث واحد

(قوله بالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الخبر الراسخ عن العلامة المقدسي انه يجب ان لا يعتمد على هذا الماذكره قريبا من قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة سبيلها الا إعادة مطلقا وأول قول القنية اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما ذلالم يطعن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض وان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبني على قول من قيد الاعادة بالوقت وهما توفيق آخره ووافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو ان نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما مشى عليه المؤلف تبعا للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناه سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانيا يكون مبني على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شرح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المصنفات بصيغة الاولى للاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكري في المعراج ان في المبسوط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت افضل كما جعل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال

٨٧

بوجوب الاعادة يقيدها بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الاثبات بمثل ما فعل أولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة الكمال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت افضل كما افاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العجز

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ترك مكرا وتحريرا بما لزمه وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلاعادة أثم ولا يجب خبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا جعل صاحب القنية قولهم بکراهة قضاء صلاة عجزه مرة ثانية على ما ذلالم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التحنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أى صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة يتعين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل بهذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وقيد شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد ما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا اه وذكري في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أولا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الافضل في الوقت وبعده كما افاده ما رقم له في القنية ثانيا فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ وان دفع ما ذكره المقدسي بقى هنا شيء لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو اداهامع كراهة التزبه فلا فضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بعوم قول التحنيس كل صلاة أدبت مع الكراهة فانها تعادلا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بکراهة التزبه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ اكمل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكروه أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أدبت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنكرة في سياق النفي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة تع المكروه تنزيها وتحريرا اه كلام الشرنبلالي قلت ووافقه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لو صلى وفي ثوبه ضرورة وجب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو المحكم في كل صلاة أدبت مع كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن تعاد عندهم اه وفي مكروهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فيجب الاعادة أو تنزيه فتستحب اه فاعتمد هذا التحرير

مكروه فان قرأ في الكل أوفى الاولين كان مستغفرا لا ريب أو بالاولين على تقدير أنه صلى الفرض
 أولا وإذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تخضع للفرض على تقدير أنه لم يصل أو للفساد على تقدير
 أنه صلى الفرض أولا فلم يكن مستغفرا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول بقرآني كل شفع من
 الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان
 القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التغفل المكروه هو التقصير
 وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أوفى الكل وفي الحاوي القدسي
 لو شك في اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعادو بقول الواحد لا تحب الاعادة اه وفيه بحث لان
 خبر الواحد العدل مقبول في البيانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزامامن كل وجه فشا به حقوق العباد
 وقده في المحيط بالامام وعاله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغردون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه
 فقيدانه لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحاوي ليس بالحاوي وفي الحاوي أيضا لو شك
 انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في
 ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا اما لو كان
 مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر
 سجيدات من هذه الصلوات يقضى صلوات عشرة أيام لجوازانه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه
 ان العشر سجيدات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطافصارا كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم
 واذا ترك صلاة ولم يدر تعيينها يقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي باع
 وقت الفجر ولم يصل الفجر وصل الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان
 صبح يكون مخصصا للتلوة وفي صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكافا اللهم الا أن يكون جاهلا به
 فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أي يسقط الترتيب المستحق
 بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتيه بالكتاب ووقت للفائتيه بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم
 الفائتيه في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهته فهي صحيحة لان النهي عن تقديم المعنى في غيرها وهو
 لزوم تفويت الوقتيه وهو لا يعدم المشروعية واختلاف في المراد بالنهي هنا قبل نهى الشارع لان
 الامر بالشئ نهى عن ضده وقبل نهى الاجماع لا جاعهم على انه لا يقدم الفائتيه وهو الاصح كذا
 في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
 يحكم بجهتها مع الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسمعها مع انعدام الشروع في نفس
 الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتيه فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى
 ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه
 ما يلي الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتيه وأطال القراءة فلما فرغ
 ضاق الوقت بطل ما أداه واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم
 ترجيح انه لا تجوز الوقتيه ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتت اربع والوقت
 لا يسع الا الفائتين والوقتيه فالاصح انه تجوز الوقتيه اه وظاهر كلام المصنف اعتبار اصل الوقت
 في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولد اوقع الاختلاف فيه بين المشايخ وبسبب
 الطحاوي الاول الى أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني الى محمد كافي الدخيرة وعمرته تظهر فيما لو تذكر

(قوله فيقيدانه لم يكن
 اماما الخ) ان كان مراده
 ان المقيد لذلك التقييد
 بالامام قسما لكن التعليل
 يشمل غيره أيضا تأمل
 (قوله وفي صحته نظر
 عندى الخ) قال في النهر
 يمكن ترجيحه على ما روى
 الحسن ان من جهل
 فرضية الترتيب يلحق
 بالناسي واختاره جماعة
 من أئمة بخارى كافي
 البناية والتقييد بالصبي
 يرشد اليه اه قلت
 وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في
 شرح قول المتن والنسيان
 (قول المصنف ويسقط
 بضيق الوقت) أي وقت
 الفرض بحيث لو اشتغل
 بالفائتيه وقرأ مقدار
 ما تجوز به الصلاة بلا
 كراهية تفوت الوقتيه
 بخلاف ما اذا أطال القراءة
 فانه لا يعتسر كذا في
 شرح الشيخ اسمعيل عن
 البرجندی (قوله وفي
 المجتبى خلافه) قال شيخ
 مشايخنا الرجتي الذي
 رأيت في المجتبى انه
 لا تجوز الوقتيه اه لكن
 في القهستاني جازت
 لوقتيه على الصحيح

(قوله واختار الاول قاضيان الخ) أقول عبارة في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو إذا كان لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فصل الترتيب وقد ذكرناه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لعرفه آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يمكن من أداء الظهر قبل غروب الشمس لا يمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا لأداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فينبذنا نقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيما بيننا في تعيين ٨٩ ترجيح كون المعتمد اصل الوقت

لوجه الاول كونه موافقا لاطلاق المتون واذا اختلف التحجيج فبالعمل بما وافق المتون أولى كما سيذكره المؤلف قبيل والنسيان

قوله ولم تعد بعدهما الى القلة الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والاخر قول محمد بن الظاهر انه رواية عن محمد بن دليل ما في المبسوط من ان الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن رأي التصریح بانه رواية عن محمد بن في شرح المنية الكبير وخزم بان المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثروا ما يجنبنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب مع علمائنا الثلاثة وصح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب كما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط ببقى الوقت المستحب ورجه في الظاهرية بما في المنتقى من انه اذا اقتضى العصر في أول وقتها وهو ما ينسب للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظاهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اه فينبذنا نقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير اليها وفي المجتبى ان لم يمكنه أداء الوقتية الامع التخفيف في قصر القراءة والافعال في ترتيبه يقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عند رسمنا ويُسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتسديد كما لم يتذكر لا يكون وقتا لها وهما الحق بالنسيان الظن فليس يسقطا رابعا كما قد ينوهم فيه وقسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل محمدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان وما اذا كان ذا كراهة وهو غير محمدا فهو مجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اه فجعل المعتمد ظن الجهد لا غيره وذكر شارحوا الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

والثاني في أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة قاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلفت في مسألة فالعمل بما قاله لا كثر أولى كما ذكره البهري في حاشية الاشباه الخامس ان تصحح سقوط الترتيب فيما اذا لزم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ يبعد غايته البعد ان يقال بسقوط الترتيب اذا فاتته صلوات ولزم من فصاحتها تأخير ظهر الشتاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكر الفائتة والخطيب يخطب يقوم ويقضيه وان فاتته الاستماع لو اوجب فكيف لا يقضيها اذا لزم فوات الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظاهرية ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه ان لا يقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيان التي ذكرناها فالمحصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محذور وان تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نهى على ما قلناه فاعظم هذا التحريز والحمد لله رب العالمين

(قوله والحق ان الحق بدلا كلام فيه أصلا) ردنا في الكشف وقوله وان كان مقابله الخ ردنا ذكره الشارحون (قوله فلا غير) الخ
 المخالف لمذهب امامه) قال في النهر فيه نظر اذ كون هذا الظن لا عبرة به لخالفته لراي امامه في جيز المجمع وكيف يكون مخالفا
 وقد اعتبره وخالفه واقفاء الحق في إعادة المغرب غير صحيح اهـ وحاصله ان ما ذكره من صحة المغرب حين طنه عدم وجوب الترتيب
 هو مذهب امامه لانه قد اعتبر طنه وحكم بحدته صلاته فالافتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحا هذا معنى كلام النهر وبه سقط قول
 الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام النهر فيه كلام اذ الفرض كونه مقلدا وعمله برأيه خروج عما هو بصده من التقليد فلا يعتبر على ان
 قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتام اهـ اذ قد علمت ان عمله قد صادف رأي امامه وكيف يصح الافتاء بما عاين
 المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين تقريرا بآرائهم اذ المسئلة المذكورة في غير ما كتب كشرح
 الصغير لقاضيهان وغيره وذكر في الذخيرة انها مروية عن محمد رواها عنه ابن سماعة في نوادره وعزاها في التنازعانية الى الاعمال
 وقال في اثباتها فان أعاد الظاهر ٩٠ وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جائز قال يجوز له المغرب ويعد العصر فقط

ولو كان عنده ان العصر
 لا يجوز له لا يجوز له المغرب
 نص عليه ابن سماعة عن
 محمد اهـ وظاهر كلام
 المؤلف الطعن في ذلك
 حيث لم يجعله مصورا
 بصورة مع انه منقول في
 المذهب كما علمت وقد
 تابع المؤلف الشرنبلالي
 في امداد الفتاح لكنه
 قال فتعين محل المسئلة
 على عامي ليس له مذهب
 ولم يستفت أحد ا فصلاته
 صحيحة لمصادفتها بمجتهدا
 فيه فلا يتعرض له من علم
 حاله من غير استفتاء اهـ
 وهو بعيد اذ لا فرق
 بين اثنين المسئلتين
 فيقتضى أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضا لمصادفة فصله بمجتهدا فيه لان الشافعي
 لا يقول بوجوبه أيضا في هذه الصورة فتعين محل المسئلة على مقلدا لا في حنفية جهل هذا الحكم ثم استفتي حنفيا فانه لا يأمر باعادة
 المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلا بمجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعي رجعه الله
 فكان ظنه موافقا لآيه وصار كما اذا عفا خدم من له القضاء من وطن صاحبه ان عفو صاحبه غير مؤثر في حقه فقبل ذلك الغافل
 لا يقتض منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متاولا ومجتهدا في ذلك صار ذلك الظن مانعا وجوب القصاص كذا في
 المتوسط اهـ لكن قوله الظن متى لاقى فصلا بمجتهدا فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو ان مجتهدا
 كون المحل بمجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطي فيه من الجاهل بل ان كان المجتهدا فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما سبق على
 المجتهدا ويستتبعه اعتبار ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهدا فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك واعتبر اهـ وفيه
 تصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدير والكبير وأما ما سبق في (أيضا
 من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في النباية انه ظاهر الرواية فقد قال في النهر انه مشكل

ضعيفا لعدم الترتيب لا يستتبع وفروا على ذلك فرعين أحدهما الوصل الطهر بغير طهاره ثم صلى
 العصر ذكرا لها وجب عليه إعادة العصر لان فساد الطهر قوى لعدم الطهارة فأوجب فساد
 وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانياً الوصل هذه الطهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلا
 المغرب ذكرا لها فالمغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض
 الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسيحي ان له أصلا فقال اذا صلى وهو ذكرا الفاتحة
 وهو يرى انه يجوز فانه ينظر ان كانت الفاتحة وجب اعادةها بالاجتماع أعاد التي صلى وهو ذكرا
 وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجوز فانه أعاد عليه
 وذكر الفرعين المذكورين وعلم في شرح المجمع للصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون
 الفاتحة متروكة يتعين فلم يتناولها النص المقتضى لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالتركة ثم
 والحق ان الحق بدلا كلام فيه أصلا وان طنه معتبر مطلقا سواء كانت تلك الفاتحة وجب اعادةها
 بالاجتماع أولا اذ لا يلزمه اجتهاد أبي حنيفة ولا غيره وان كان مقلدا لا في حنفية
 عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه إعادة المغرب أيضا وان كان مقلدا للشافعي فلا يلزمه إعادة
 العصر أيضا وان كان عاميا ليس له مذهب معين فذهبته فتوى مقتبية كما صرح جوابه فان افتاء حنفي
 أعاد العصر والمغرب وان افتاء شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحد ا فساد الفاتحة
 على مذهب مجتهدا بجزاه ولا إعادة عليه ويدل عليه ما ذكره في الخلاصة معز بالفتاوى الصغرى
 رجل يرى التيمم الى الرسع والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ماصلي وان
 عن جهل من غير ان يسأل أحدا ثم سأل فامر بالثلاث يعيد ماصلي شعوى المذهب اذا صار حنفيا

فمقتضى أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضا لمصادفة فصله بمجتهدا فيه لان الشافعي
 لا يقول بوجوبه أيضا في هذه الصورة فتعين محل المسئلة على مقلدا لا في حنفية جهل هذا الحكم ثم استفتي حنفيا فانه لا يأمر باعادة
 المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلا بمجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعي رجعه الله
 فكان ظنه موافقا لآيه وصار كما اذا عفا خدم من له القضاء من وطن صاحبه ان عفو صاحبه غير مؤثر في حقه فقبل ذلك الغافل
 لا يقتض منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متاولا ومجتهدا في ذلك صار ذلك الظن مانعا وجوب القصاص كذا في
 المتوسط اهـ لكن قوله الظن متى لاقى فصلا بمجتهدا فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو ان مجتهدا
 كون المحل بمجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطي فيه من الجاهل بل ان كان المجتهدا فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما سبق على
 المجتهدا ويستتبعه اعتبار ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهدا فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك واعتبر اهـ وفيه
 تصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدير والكبير وأما ما سبق في (أيضا
 من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في النباية انه ظاهر الرواية فقد قال في النهر انه مشكل

(قوله من جهل) بقوله فاصبحنا في شهر صفة عن الحسن بن زياد وقال وكثير من المشايخ أخذوا بقوله ومثله في التنازل خاتمة
 (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقد يقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني
 في هذه الصورة يصبح أدؤها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت ستا (قوله من كون الفوائت سبعة) أي بتقديم السنين وهو
 ما هو وقوله أو تسع أي بتقديم التاء المشددة على السنين ووجهه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والرائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست
 والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة إلا أن
 عند هاتر يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وإن أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الأن يزيد بقوت ست
 صلوات بدخول وقت
 السابعة فسقط الترتيب
 وهذا ما عني من
 البيان أنه ورده في العناية
 بأن الزيادة لا بد وأن تكون
 من جنس المزيد عليه ثم
 قال والحق أن يقدر مضافا
 وتقديره إلا أن تزيد
 وصيرورتها ستا

أوقات الفوائت على
 أوقات ست صلوات بحسب
 دخول الأوقات دون
 خروجها ورده في السعدية
 بأن الرائد على أوقات ست
 صلوات ليس وقت
 الفائتة بل على العكس
 حيث زاد على أوقات
 الفوائت الستة وقت
 صلاة أخرى واختار في
 الجواب أن الكلام على
 القلب أي إلا أن تزيد
 الصلوات المفروضة على
 ست فوائت قال وهذا
 معني صحيح لا غبار عليه
 والقلب فن معتبر من

وقد فاته صلوات في وقت كان شفعويان أراد أن يقضيها في الوقت الذي صار حنفيا يقضي على
 ما ذهب إلى حنفية اه وفي الحنفية من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة
 من أئمة الخ وفي القيدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر إذا كرأى فسد ثم قضى الظهر وصلى
 المغرب قبل إعادة العصر صح مغر به ولو علم أن عليه إعادة العصر لم تجز مغر به ولم يفصل في الأصل
 من ما إذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قوله هم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا
 ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط مغر بالي النوادر لو صلى الظهر على ظن أنه متوضئ ثم
 توضأ وصلى العصر ثم تبين بعيدا الظهر خاصة لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة
 الترتيب اه وليس بخالف لما قدمناه عنهم لأن فيما قدمناه كان وقت العصر إذا كرأى أنه صلى
 الظهر بغرطاهرة وفي مسألة النوادر المذكور حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها ستا) أي
 وبسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للخروج لو قلنا
 بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو أن تكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع
 ما روي عن محمد بن المعتمد دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران
 اعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة كما
 لو ترك صلاة يوم كامل وجر اليوم الثاني فإن الفوائت صارت ستة بطولع الشمس في اليوم الثاني
 ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون إلا بدخول
 وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه أن وفادة السقوط لم تخص فيما ذكر لأنه بدخول وقت
 السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سمي أي وعبارة المصنف أولى من عبارة
 الهداية والقيدوري حيث قال إلا أن تزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتبها في
 القضاء لما يلزم من ظاهرهما من كون الفوائت سبعة على ما في فتح القدير أو تسع على ما في النهاية
 وإن أجاب عنه في غاية البيان بأن المراد بالفوائت الأوقات المتخللة للاشتباه مع ما قدمناه من عدم
 اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بأن ظاهر الرواية أن الترتيب يسقط بصيرورة
 الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من أن
 المتبر في سقوط الترتيب أن تبلغ الأوقات المتخللة من فوائت ستة أوقات وإن أدى ما بعده في أوقاتها
 ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكر فائمة به شهر لا تجوز لوقية مع تذكر الفائتة إلا إذا كانت

البلاغة سمعنا عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات البلاغة في أداء الأحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما
 يؤدي إلى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعليل للأولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للأولوية أيضا (قوله
 وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وعبارته ثم المعتبر فيه ان تبلغ الأوقات المتخللة من فوائت ستة وإن أدى ما بعده في أوقاتها
 وقيل يعتبر أن تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة ومرة الاختلاف يظهر فيما إذا ترك ثلاث صلوات مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر الخ)
 تعليل للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

الفوائت يستأول الصلوات الشهد حسام الدين في واقعانية انه يجوز اه وفي التحنين ان الجمة
مختار البخاري والحقه أي الشئ به نأخذ لان المختار بينهما كثر من ست صلوات اه وفي
الاولا حسة وهو المختار عند الشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المنة
ضرورة الفوائت ستاتي بنفسها ولو كانت متفرقة او كون الاوقات المختلة ستأوفى به ظهور
ذكرنا من الفروع والظاهر اعتمادا موافق المتون من اعتبار ضرورة الفوائت ستا
وما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة الخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم
والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدرى أيها أولى فعلى اعتبار الاوقات بسقوط الترتيب لان المختار
بين الفوائت كثيرة فيصلى ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلى سبع صلوات
والاول اصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أي حنيفة كون المختلات ست
فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الغائبة تفيد قضاء ما وقفا الى ان يصلى كمال خمس
وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتي فقوله وقيل بعنه
ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصوورة على قوله فلا ينبغي عليه شئ الثاني ان اختلافي
الشايع في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبني على ما ذكر وانما هو مبني على ان العشرة في سقوط
الترتيب لتحقيق فوت السم حقيقة أو معني فمن أوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يفته الا ثلاثا
فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع
بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معني فاذا كان الترتيب يسقط يست فإولى ان يسقط سبع
فالحاصل اننا لو قلنا بوجوب الترتيب للزوم قضاء سبع وهي كسبع فوائت فلاننا أسقطنا الترتيب
وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حدة الكثرة
المقتضية للخروج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التحنين من غير حكاية خلاف ثم ذكر
بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الولا الجي ان من أوجب الترتيب
فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه في الحقائق معلا بان
اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد
لا يستقيم التضمنه تقويت الوقتية اه يعني انه مظنة تقويت الوقتية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء
ما تركه من غير اعادة شئ على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فليزمه قضاء ثلاثا
الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشا من يوم آخر زمة أربع ولو ترك صبحا آخر زمة خمس ولا
شيئا ماصلا وعلى القول الضعيف في المسئلة الاولى صلى سبعا لانه اما ان يصلى ظهرا بين عصرين
أو عصرين ظهرين لاحتمال أن يكون ماصلا أولا هو الا آخر فبعده ثم يصلى المغرب ثم يعيد
ما صلاه أولا لاحتمال كون المغرب أولا وفي المسئلة الثانية يقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى
ذكرنا ثم يصلى بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لاحتمال أن تكون العشاء هي الاولى وفي المسئلة
الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلى الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لاحتمال
أن يكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفائت ثلاثة فأكثر لانه لو فاتته ثلاثا ان الظهر من
يوم والعصر من يوم ولا يدرى الاول فعند أي حنيفة يلزم قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين
عصرين أو عصرين ظهرين لان المتروك أولا ان كان هو المؤدى أولا فلا خير فبطل والاول نقل

ما ذكره الصدر الشهيد
ومافي التحنين والاولا حسة
موافق لتصحيح الشارح
(قوله سقط الترتيب) قال
في الفتح يعني بين المتروكات
اه وظاهره انه لا يسقط
بين المتروكات والوقتية
على كل من الاعتبارين
كما يفيد اه ايضا ما سيذكره
المؤلف عن الحقائق
(قوله غير متصوورة على
قوله) لانه مع دخول وقت
السادسة ثبتت الصحة
فلا تحقق فائت اسوى
المتروكة اذ ذلك والمسقط
هو ست فوائت لا مجرد
اوقات لا فوائت فيها كذا
في فتح القدير وقام
الكلام فيه وقد يجب
بانها فائت تحكوا لولا ترك
صلاة وصلى بعدها حسا
ذاكر الها سقط عنه
الترتيب مع ان الفائت
حقيقة واحدة تأمل
(قوله فالحاصل) أي
حاصل ما ذكره في توجيه
قول من اقتصر على
الثلاث (قوله في المسئلة
الاولى) أي مسئلة ما لو
كانت الفوائت ثلاثا
ظهر من يوم وعصر من
يوم ومغرب من يوم ولا
يدري ترتيبها ولم يقع
تخريجه على شئ (قوله لانه
اما ان يصلى الخ) تعليل
لقوله يصلى سبعا وقوله

وقال لا يلزمه الاصلان ان الحاقه بالناسي فسقط الترتيب وأوجبته الحققة بالناسي التبيين وهو من
قائه صلاة لم يدر ما هي ولم يقع تحريمه على شيء بعيد صلاة يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن
العهدتين فوجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب في القضاء عندئذ فوجب الطريق
التي يعينها لا كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم في فتاوى قاضيان ان الفتوى على قولهما
كانه تخفيفا على الناس لكسبهم والاقديله سما لا يترجح على دليله وقد ذكر في آخر المحاوى القدسي
انه اذا اختلف أبو حنيفة وضاحيه فلا يصح ان الاعتبار لقوة الدليل والحاصل ان الاصح المفتي به انه
لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان التروك صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت
اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في
الهداية وجرم به في المحيط وعلاه في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت
مسقطه له في نفسها بالطريق الاولى لان الغلة اذا كان لها أثر في غيرها فلا يكون لها أثر في محلها
اولى له ونص الزاهد على انه الاصح وهذا يدفع ما في الظهيرية والخانية من ان الفوائت لو
كثرت وأزاد ان يقضيها فانه يراعى الترتيب في القضاء وتفسر ذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان
كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كانت أقل من ست لا يجوز قضاء
الثالثة ما لم يقم من ماقبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فورا ثم
قضى ثلاثين طهرا ثم قضى ثلاثين عصر اجازاه وأفاد كلامه ايضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة
والجدثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة
مع تذكر الفائتة المحادثة لا انضمها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يوجب الترتيب ولان
بالجدثة ازدادت الكثرة فثبت كد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجحا بلا مرجح
ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة وأما
القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوات فلا يجوز الوقتية مع
تذكرها وصححه في معراج الدراية معزى بالي المحيط للصدر الشهيد وفي التجديد وعليه الفتوى وذكر
في الختي ان الاول اصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت
والعمل بما وافق اطلاق المتون اولى خصوص ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه
فان من اعتاد تفويت الصلوات لو أفتى بعدم الجواز بقوت أخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة
كافي الكافي (قوله ولم يعد يعودها الى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة
سبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلا ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية
ذاكرها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالساعات القليلة اذا تجسس فدخل عليه
المساء الحار حتى كثرت وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البرزوي
حيث قالوا متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضا في الكافي والمحيط وفي معراج
الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال
المانع كمنع الحضنة اذا نزلت الام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية
وقال انه الاظهر مستدلا بما روي عن محمد فحين ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل
وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لا احتمال تعليل للتعليل
وحاصله انه في هذه
الصورة يصلي الظهر ثم
العصر ثم الظهر ثم المغرب
ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
لما ذكره من التعليل
الثاني (قوله مستدلا بما
روى عن محمد الخ) وجهه
الاستدلال انه اذا قدم
الوقتية صارت هي سادسة
المتروكات فسقط الترتيب
ولم يعد يعودها الى القلة
فعلى تقدير أن لا يعود
كان ينبغي انه اذا قضى
بعدها فائتة حتى عادت
المتروكات الى خمس أن
يجوز الوقتية الثانية
قدمها أو أخرها وان
وقعت بعد عدة لا وجوب
سقوط الترتيب أعني
خمس أو أربع أو سقوط
الترتيب قبل أن يصير
الى الخمس كذا في الفتح

(قوله لانه لا فائتة عليه في طنه حال أدائها) محمول على ما إذا كان جاهلا بالاعتقاد وجوب الترتيب كالتا ايضا فسادا وعليه ان
يقال اذا كان الفرض جهلا وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشاء اذا آخرها لمصادفة محمل اجتماع فلا وجه الفصل بين بدئها
وتأخيرها بل يجب ان يصح وان قدمها لان الفرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب اعلم من
جوابهم لطلب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكرها الى آخر ما مر من المسئلة وجوابها وكذا ما مر من
فائه اذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المحتمل فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة
واذا قدمها ففسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائتة يبين وهي آخر المتروقات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرجها)

وان أخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في طنه حال أدائها اهـ ورد في الكافي
والتبين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لم تجز الوقتية التي بدأها اولان الترتيب انما يسقط
بمخرج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روي عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول
وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأها مع من ذلك اذ لو كان مراده على ذلك الرواية انما
فسدت التي بدأها اول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارضاء ورده الشيخ قاسم
في حاشيته على الزياحي بانه متني على ما روي عن محمد فقد نص جماعة من محقق المشايخ على ان من
أصل محمد انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بمخرج وقت السادسة فاذا
أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه واذا قضى دخلت الفوائت في حد الفاء فبطلت
الوقتية لانها أدت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه
كلما قضى فائتة عادت الفوائت أزبعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاحها وعنده ان جميع ما عليه
قد قضاها فاشبه الناسي اهـ وما أحجب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فمن بدأ الوقتية التي
شرع فيها الى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت
اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع
للقران وذكر في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف
بالاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نصاعن محمد في المسئلة فلم يكن كذلك فهو غير منصوص
عليه من المتقدمين لكن الوجه بساعده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علمه وذلك ان سقوط
الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى المخرج أو انها مظنة تعويب الوقتية فلما قلت زالت العلة
فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضانة اهـ وفيه نظر لا ناقد نقله عن الاماميين السرخسي والبرقي
كفاي غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات
فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما
هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان مقتضى الترتيب
مع كثرة الفوائت ليس بوجود أصلا ولذا اتفقت كلهم متونا وشروعا على ان الترتيب يسقط بثلاثة
أشياء فصريح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان مقتضى لها وجود
مع التزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقدم منع التزوج من عمل المقتضى فاذا زال التزوج زال
المانع فعمل المقتضى عمله والفارق بين البابين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الاصح في مسئلة المي

أي وحينئذ فادقضي
فائتة قبل خروج الوقت
بقيت الفوائت أربعة
وصارت خمساً بمخرج
الوقت فكان العود من
المحس الى الرابع ومن
الرابع الى الخامس فلم
تحقق الكثرة (قوله
وما أحجب به في المعراج)
أي عن الرد على صاحب
الهداية المذكور في
الكافي والتبيين (قوله
المسئلة) أي التي استدل
بها في الهداية (قوله رد
بقوله في الكتاب الخ)
أقول قد ذكر في المعراج
هذا الرد بصورة سؤال
ثم أجاب عنه وعبارته فان
قيل قال في الكتاب صلى
مع كل وقتية فائتة ومع
للقران قلنا ان القران
غير مراد اجماعا فان
الصلايتين لا تؤدىان معا
فمكون المراد ان كل
فائتة تقضى مع ما يجانسها

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اهـ قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب
مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أي المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اهـ لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم
من أصل محمد فان مقتضاه انه اذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة بقرار سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح
القدير) أي جوابا عما ذكره سابقا من الرد على الهداية تبعا للكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أي ان ما ذكره صاحب
الهداية عن محمد استشهاده على مبداه لا استدلالا باطلا لانه لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال
المانع الخ) سبغه الى هذا العلامة قاسم في فتاواه

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله ما في المجتبى خطأ (قوله بعض لصيق الوقت) في هذا التعليل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاجزاء فان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كاقدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر بنتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا للنتيجة في هذا المحل ولا مساس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد المحل

اتتفق الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا المحل يكون معنى ما في المجتبى انه لو تذكّر بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فيخالف حكاية الاتفاق على عوده (قوله وتذكر قبل الفراغ فبعيد)

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا

قال الزملي نقلا عن خط شيخ شيخه العلامة المقدسي قوله بعيد هو البعيد لان صاحب المجتبى أعلى مقاما من أن تصفى عليه مسألة مشهورة في المتون حتى يحس بمثل ذلك خطئه فيما يحتمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكّر في أثناء

اذا فرغ من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعني ضيق الوقت والنسيان وصيرورته باستالكان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تقسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعيد عن رب الشمس في العصر بمقتضى شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكّر لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند اجراء الشمس بعض لصيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفراء اذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر بنتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكّر خطأ لان كلهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكّر كراهية وهو يصلي فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكّر ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكّر وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله اعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل ما في المجتبى على تذكّره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاحه حاله النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد بخلاف لسباق كلامه في ضيق الوقت لتصرّحه فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشميل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشتمل النوعين واما بالنسيان والظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخر من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند الجزع من الجمع بينهما القوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا) أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن يصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فساد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصحح خمس او واحدة تقسد خمس او واحدة المحيطة الخمس هي السادسة قبل قضاء المتركاة والواحدة المفسدة الخمس هي المتركاة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أي خيفة وعندهما الفساد محتمل لا يرول وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به بل المشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيحتمل على ما يمكن وهو لو كان عليه طهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكّرهما بعد المغرب فلا يعيدهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان يقدم العشاء فحمله كلام المجتبى على ما يوجب الخطأ هو الخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن الافهام وكثرة التعسف لا تروجه عندهم له أدنى المسامحة وقد سلم في التمهيد ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى ان يحكم بضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشدوده (قوله فشميل النوعين) أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية ونوع الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها والحواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقا لان الظاهر انه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أدائها مع عام دخول وقتها لماسند كراه وما سجد كراه هو قوله بعد نحو ورفيق ولا ينبغي على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المروكة لان الكثرة ثبتت حيثئذ وهي المسقطه من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصويف في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خير بان الاولى أن يقال بخروج ٩٦ وقت خامستها التي هي سادسة المروكة لان دخول وقت السادسة غير شرط الا ترى

انه لو ترك بخروج وادى حكم والكثرة علة له فانما ثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعده فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تحل بالحل فيتنوع لحلوله التحل فلا يجوز ان يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولا في حقيقته ان الحكم مع العلة يقتربان لما عرفت في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى اولها بحكمها بخروج الكل كرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استندا اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بلا ترتيب حازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قتلها وقد زالت فيزول المانع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزء من مئة مئة عليها فكيف يكون معاولا لها لانها جزءها من حيث الوجود ولا كلام فمسه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابته الكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كجهد الزكاة الى الفقير يتوقف كونهما فرضا على تمام المحول والنصاب تام فان تم على غائبه كان فرضا ولا نفيل وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم أعادتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت ولا صحت وكون الزائد على العادة حيا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوزت فاستحاضة والا حيض وصحة الصلاة التي صلتما صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاعتسلت وصلت على عدم العود فان عادت فسادة ولا فصحة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحه كالتحريم والغاية وغاية البيان وكذا في السكاني والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائز لموقوف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العشرة سدة فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد النهر انقلب الكل جائزا والصلوات ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخروج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المستقطعة بصيرورة الفوائت ستا فاذا صلى خمسا خرج وقت الخامسة صارت الصلوات سبعا الفائتة للمروكة أولا وعلى ما صوره يقتضي أن يصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقه وذكر عبارته منقول في المحبتي وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أي حقيقه فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والافلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأحاديثا كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المسوط ان الواحدة الصحيحة الخمس هي

انه لو ترك بخروج وادى باقي صلاته انقلب صحته بعد طلوع الشمس (قوله منقول في المحبتي) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحیح الخمس صيرورة الفوائت ستا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لا محالة الا انهم ذكر وأداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصبح الفوائت سبعا يبين لانه شرط البتة ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المروكة قبل خروج وقتها ان لا يفسد المؤداة بل تصح لو وقعها غير جائزة وبها تصير الفوائت ستا وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا حتم الاداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد

الفتح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الا انما كيد بخروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشتراط أدائها السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقه وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتاريخية والسغنائى وقاضيان ثم قال فيها نصوص تطابق بحث الحق الكمال بن الجهم وهذا الذي قلناه اولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال الخ ادليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكاه على قول صاحب المسوط ان الصحيحة الخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظاهرة فلما كانت مظاهرة للصحة أصح من غيرها لكان حسنا كما قد علمته والله تعالى المجدا

(قوله وتعليهم انصار شدا اليه) اي تعليمهم السابق لاني حقيقه رجة الله يرشد الى ان فساد هذا القرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صار كثير على ما اذا كان طائفا ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

(قوله وعلا في فتح القدس) أي علل الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور بوجوب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان طائفا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعة الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول صاحبين من أن الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله اذا مات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والدي رحمه الله تعالى معزيا الى أحكام الجنائز ماصورته ثم طريق اسقاط الصلاة الذي يفعله الائمة في زمانها هو ان السنة اما شمسة واما قرينة فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء التروكة غير صحيح لان المصحح الخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأطاق المصنف التوقف فعمل ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليهم انصار شدا اليه قاضي شرح المجمع المصنف بمنزلة الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاته الصلاة وجوب الترتيب وفساد الصلاة بدونه أما اذا علم قطعية الاعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعف وعلا في فتح القدس بيان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد القرينة لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد سطل لان الترخيم عقدت للقرض فاذا بطلت القرينة بطلت الترخيم أصلا ولها ما انبعاثت لاصل الصلاة بوصف القرينة فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية وفائدة تظهري انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في الغاية وأطلق في التذكرة ولم يقيد به بالعلم مساقى لولوا الجملة رجل دخل في صلاة الظهر ثم شئت في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته يتقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء متيقن كالمسافر اذا اتيم وصلى ثم رأى في صلاته سرا بافضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان مأثرا متوضا ويعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربعة في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فن كل عشرة صلوات ستة صلوات فليست باربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر شهر اولم يصلي سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقبل انه تجزئه الصلوات الاربعة في كل يوم الا في اليوم الاول وتجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم تجزئه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقصر على القول الاول في التحيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القليلة في اسقاط الترتيب وقد احب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالمتقى به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو تزايان لقول أبي حنيفة لان عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينهما وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذكرا للوتر فسد بغيره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلح ولا يقتل واذا مجتهد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوى أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم يقل الاول والاخر وقال نويت الظهر الفائتة صار في الحلاصة علام احتتم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء والخيار ان عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها ابا حنيفة فأجابها عماد كونا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على ان كثر في صدر الشهر بعة في باب الغنم مدة وصول الشمس الى القبلة التي فارقتها في ذلك الموضع وذلك في ثمانته وحين وسين يوما ويرجع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا اقرنا ومدة ثمانته وأربعة وخسون يوما ثلث يوم وثلاث عشر يوم فيجب ان تحسب قديرة الصلاة بالسنة الشمسية اخذنا بالاحتياط من غير اعتبار ربيع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من الخطبة خمسمائة درهم وعشرون درهما والوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من الخطبة
ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة ثمانية وأثنان وأربعون كيلا يكمل قسطنطينية وسبع أوقية
فحينئذ يجمع الوارث عشرة دراهم ليس فيه شيء من غنى لقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا تحبون
لأن هبتم لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنا عشر سنة فدية بلوغه إن كان الميت ذكرا أو سبع سنين إن كانت أنثى لأن أقل
مدته بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبا أن أوصى واستحبا

لكل صلاة نصف صاع من بر والوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وإنما يعطى من ثلث ماله
وإن لم يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع إلى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض
ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بأمرة لا يجوز وفي الحج يجوز له
وفي الظهيرة اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام معا
الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البخاري لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة أنه
أولا ولو أعطى فقيرا واحدا جلة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناء فقير
ومنا فقير آخر قال أبو بكر الأسكافي يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقهاء أي الذي يجوز
عن أربع صلوات دون الخامسة لأنه متفرق ولا يجوز أن يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع
كفارة اليمين فكذلك هذا فالخاص إن كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يشرط
العدد وتوافقهما من حيث أنه لو أدى أقل من نصف صاع إلى فقير واحد لا يجوز اه والله أعلم

ان لم يوص أربعة آلاف
درهم واثني وسبعين
درهما أو شيئا قيمته
ذلك أو يأخذ الأجنبي من
مال نفسه تبرعا مقدارا
ذكر في دور المسقط بنفسه
وارثا كان أو غير وارث
أو يوكل غيره فيقول
المسقط أو وكيله لواحد
من الفقراء هكذا فلان
ابن فلان ويذكر اسمه

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لمافرغ من ذكر الأداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيه شيئا كذا في العباد
والأولى أن يقال لما فرغ من ذكر الصلاة فقلها وقرضها أداء وقضاء شرع فيها بكون جابرا
لنقصان يقع فيها فإن سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الإضافات من باب
إضافة الحكم إلى السبب وهي الأصل في الإضافات لأن الإضافة للاختصاص وأقوى وجه
الاختصاص اختصاص السبب بالسبب وذكر في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو
عدم الانتباه في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بأن النسيان عزوب الشيء عن الذاكرة
بعد حضوره والسهو وقديم كونه عما كان الإنسان عالما به وعمالا يكون عالما به وظاهرا كلام
الغفرانه لا يجب السجود في العهد وإنما تجب الاعادة إذا ترك واجبا عند جبر النقصان
الوليحي في فتاواه أن الواجب إذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة في السهو ولا يمسأع فتناء جبر
بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها أمثالا لهذا القائل لا فوقه لأن الشيء لا يجبر بما هو
والنقصان المتمكن بترك الواجب عمدا فوق النقصان المتمكن بتركه سهوا وهذا الجا
إذا كان مثالا للقائل فهو كان أدون من القائل عمدا والشي لا يجبر بما هو أدونه اه و
ان الملازمة بين السبب والسبب شرط والعمد خناية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا

واسم أبيه فاتته صلوات
سنة هذه فديتها من ماله
ملكك أياها ويعلم ان
المال المدفوع إليه صار
ملكك اه ثم يقول الفقير
هكذا وأنا قبلتم وأتملكتها
منك (٧) فيدفع المعطى
ويسلم إليه فيقبض
المعطى فينتد تصرف
فدية صلاة سنة كاملة
مؤداة ثم يفعل مع فقير
آخر هكذا إلى أن تتم
العشرة فينتد تصرف فدية

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم إلى أن يتم فدية فوائده بحسب الحساب
فإذا تمت فدية فوائده من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ما لك سائر ما وجب عليه من ماله
إن كان الميت ذكر أو أنثى يقول فلانة فلان ملكك جميع ما وجب عليها في ماله أو يفعل مع كل فقير كذلك فقير فون
كلهم بالقبول ثم يهدونه المال فيأخذ صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ما شاء من الدراهم ولا
تقسم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله أعلم اه (قوله تسعة أمناء) جمع من وهو رطلان
ثم يأنه أرطال فالن ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قد مر عن

الشيء بعبارة ان الاداء يقال على النقل أيضا وقد افصح عن ذلك في الدراية فقال ما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء
(قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن الغار ابن الشيخ رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في
القعدة الاولى قال الرمل ودكر في الجواهر عن الزاهد في كتابه نسخة المسنة وكذا الترتيب قراءة الفاتحة فتكون خمسا (قوله مشكل)
خبر ما في قوله فتبقى المجتبى الخ (قوله ولعلمهم بطروا الخ) قال في النهر قيمه ما لا يخفى اه لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال
كما قاله الشيخ اسمعيل ولانه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى
وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشي وكذا الثاني عند الجرجاني كما في غاية البيان في باب
صفة الصلاة وهذا في الشرع لانه قوله اذ في العمدة يأثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بانه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
عمدا كما نقله المقدسي عن
الولولجية اه ورأيت
في فتاوى العلامة قاسم
ما صورته وأما قول
الناطقي في العمدة وقول

يجب بعد السلام سجدة
بتشهد وتسليم بترك
واجب وان تكرر

البديع ان هذا سجود
الغرض ما لم نعلم له أصلا
في الرواية ولا وجه في
الدراية ويخالفه قوله في
الهيوط ولا يجب تركه أو
تغيره عمدا لأن السجدة
شرعت جارية نظرا
للعذر ولا للتعمد ولما
اتفقوا عليه من أن سبب
وجوبه ترك الواجب
الأصلي أو تغييره ساهيا
وهذا هو الذي يعتمد
للقوى والعمل اه

بالملاقاة بعد ان لا فرق بين واجب وواجب فتبقى المجتبى من انه لا سجود في تركه عمدا الا في مستثنين
ذكره غير الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمدا
حتى شمله ذلك عن ركن قلت لا كيف يجب سجود السهو وبالعمد قال ذلك سجود العذر لا سجود
السهو اه وما في النبايخ عن الناطقي لا يجب سجود السهو في العمدة الا في موضعين الاول تأخير
السجدة في الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة
مواضع مشكل ولعلمهم نظر والى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يغيرها سجود
السهو بحالة العمدة أما القعدة الاولى فلا اختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا عليها اسم
السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (قوله يجب بعد السلام
سجدة بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدة السهو وهو
ظاهر الرواية لانه ثبت عن رفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا
في المحيط وصح في الهداية وغيرها الوجوب لانها يجب بغير نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة
كالماء في الخ ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر
ان يكون الوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر
النقصان في باب الخ بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر ولما لم
مدخل في باب الخ فيغير نقصانه بالدم ولا مدخل للال في باب الصلاة فيغير النقصان بالسجدة اه
وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد
بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد
السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الفاتحة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة
اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام
سواء كان السهو باذخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيها وعند مالك قبله
في النقصان وبعد في الزيادة والرمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما فتخير وقد صرح عنه صلى الله
عليه وسلم انه يسجد قبل السلام وصرح انه يسجد بعده فتعارضت روايتا فعله فرجعنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر قيمه نظرا لما تأثم لترك المحابر فقط اذا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمدة ظاهر
وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الفاتحة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالفاتحة
مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فقضاءه انه يسجد وهو مخالف لما في القنينة من ترك سجدة الأئمة
التركاني صلى العصر وعليه سهو ووضعت الشمس لا يسجد السهو اه لكن هذا مشكل فالظاهر جعل العصر في كلام
القنينة على القضاء كما هنا لان وقت الاجراء ليس وقتا لا بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فابقاع السجود فيه يصح بالاولى
نأمل (قوله فتعارضت روايتا فعله الخ) أقول دعوى التعارض انما يظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام
كما في رواية اللفعل الرواية الظاهرة لا تعارض اذا جعل أحد الفعلين على ما ان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الباق صرح به في الفتح بالله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاول) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس
متعلقا بيجب كما في النهر (قوله وان يكون) متعلق بقوله لا في تحري فهو علة مقدمة على المعلوم (قوله وأطلق المصنف) أي في
قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان ١٠٠ تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فثبت اوله

المروي في سنن أبي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل من سجد سجدتين بعد السلام وفي صحيح
البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه اذا شك أحدكم في صلاته فلا يضر
الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين فهذا تشرية عام قولي بعد السلام عن سهر واليك
والتحري ولا فائل بالفصل بينهما وبين تحقيق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاول يقتضي لو سجد
قبل السلام لا يعيده لانه لو أعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وهو روي عن
أصحابنا انه لا يجزئه ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التبيين لو
كان الامام يرى سجدتين السهو وقبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان جميع
الصلاة باقية فيترك رآيه بزي الامام تحقيقا للتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لا أعاده عليه اه
وكان القول الاول ممتنع على ظاهر الرواية والثاني على غيرهما كالا يقتضي وذكر الفقيه ابو الليث في
الخزانة انه قبل السلام مكرره والظاهر انها كراهة تترى به وعمل في الهداية لكونه بعد السلام ان
سجد السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سجد عن السلام بخبر به وصور في غاية
السهو عن السلام بان قام الى الخامسة من السجود سجد السهو لتأخير السلام وصور
الاسيحا في وصاحب التبيين بما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد
للسهو وان يكون سجود السهو لا يتكرر ولو شك في سجد السهو فانه تحري ولا يسجد له هذا
وحكى ان محمد بن الحسن قال للكسائي ابن حاله لم لا تشتغل بالفقه فقال من أحكم علمك فذلك هو
الى سائر العلوم فقال محمد رحمه الله أنا الذي عليك شيئا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو وقال
هات قال فساتقول فيمن سجد في سجود السهو ففتكر ساعة فقال لا يسجد عليه فقال من أي
من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فخير من فطمته وأطلق المصنف في
السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرة والهداية
وذكر في التبيين انه المختار وعمل على البردوي فقال لم يحن ملاك الشمال حتى يترك السلام
وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار في الاسلام انه يسجد بعد التسليم الاولى ويكون تلقاء وجهه لا
يفتح وذكر في المحيط انه الاصول لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية
فيكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وقال ان عليه الجهور واليه اشار في
الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن
يمينه فقط وصححه في المحتب ثانيا ما لو سلم التسليمين سقط عنه سجود السهو ولا نه بجملة الكلام حكاه
الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والى ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المحتب انه
عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما بعده
بين السجدتين فذكر انه التمسك بالسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المحتب وبيان المحاذي
القدسني ان كل قاعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكثير السجود وتسليمه فلا
للعلم به وكل منهما مستنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التمسك والسلام

تارة وبعد أخرى (قوله
أحد هما انه يسلم عن
يمينه فقط) ظاهره بل
صرح به انه قول ثالث
خارج عن القولين
السابقين وان القول
الثاني منهما يكون
التسليم الواحدة تلقاء
وجهه وهذا القول يخالفه
بكون التسليم عن يمينه
وفي شرح المنية ما يخالفه
فانه قال ثم قيل يسلم
تسليم واحدة ويسجد
للسهو وهو قول الجمهور
منهم شيخ الاسلام وخبر
الاسلام وقال في الكافي
انه الصواب وعليه
الجمهور واليه اشار في
الاصل اه الا ان مختار
نحو الاسلام كونها تلقاء
وجهه من غير انحراف الخ
اه فافاد ان القائمين
بانها تسليم واحدة
قائلون بانها عن اليمين
الاخر الاسلام فانه يقول
بانها تلقاء وجهه وبه
صرح في شرح المنية
لان أمير حاج وكذا في
فتح القدير والعناية
والمعراج والحاصل ان
ما صححه في المحتب هو

بعضه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الاصول والصواب وبهذا يدفع ما أورده
بعضهم على ما اعتمد المؤلف من أن تصحيح المحتب لا يقاوم تصحيح أولئك الجماعة (قوله ثانيا ما الخ) استعمل في النهر ان هذا ليس
قولا آخر بل هو مقرر على القول بالتسليم الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصريح في ذلك

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظر ولذا قال الركن أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية
لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصليته تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠٠ الصلاة أن القعود لا يشترط فرض بالجماع

العلماء وإنما اختلفوا في
ركنيته فقال بعضهم
ركن أصلي والصحيح أنه
ليس بأصلي (قوله من
واجبات الصلاة الأصلية)
يرد عليه ما سيأتي عن
التخاصة من أنه لو أحرز
التلاوية عن موضعها
عليه السهو أو ما يذكركه
المؤلف عن التجنيس
من أنه لا سهو وعليه
فسيأتي جزم الخلاصة
بأنه لا اعتماد عليه وقد
يجاب بأنهما كانتا أثر
القراءة أخذت حكمهما
كما مر في وجه رفعها
القعدة كالصلبية (قوله
وفي المحتى إذا ترك الخ)
قال في النهر وهو الأول
ويؤيده ما سيأتي وحكاية
في المعراج عن شيخ
الاسلام ثم قال وعند أبي
يوسف ومحمد إذا قرأ
أكثرها لا يجب اه
والمراد بما سيأتي عبارة
الظهيرية لا سيما قرينا
(قوله وظاهره أنه لو ضم
الخ) دفعه في امداد الفتح
بان قراءة الفاتحة مع
ثلاث آيات قصار واجب
بالاجماع اه فليست تأمل
(قوله وقيدته في فتح القدير
الخ) أيده العلامة ابن

القعود والآخر قد اختلفا في رفع السجود والجماع لم يرفع السجود ولا فيه أقوى من السجود ولما مر صحتها ولذا
قال في التجنيس لو سجد بها ولم يقعد لم تقعد أصلا لأنه لا ركن في القعود ليس بركن وانقضاء على أنه في السجدة
الصليبية لو تذكروا ما بعد قعوده فسجد بها فإن القعود قد ارتفع فيقعد للفرض لأن السجدة الصليبية
أقوى من القعدة وفيما إذا تذكروا سجدة تلاوة فسجد بها روايتان أحدهما أنها كالصلبية لأنها أثر
القراءة وهي ركن فأخذت حكمها وعليه يفرج ما في عمدة الفتاوى إذا سلم الإمام وتفرق القوم ثم
تذكر في مكانه إن عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فإن لم يقعد فسدت صلاة الإمام
وصلاة القوم تامة لأن ارتفاع القعدة في حق الإمام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكر حكم
الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدة بين والأدعية للاختلاف فصحح في البدائع
والهنا أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو ولأن الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الأول إلى
عامه المشايخ عا ورواه النهر وقال في الاسلام أنه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار
عندنا واختار الطحاوي أنه يأتي بهما فيهما واذكر قاضيان وظهير الدين أنه لا حوط وخبره في منية
المصلي في الصلاة وتدل الاختلاف في الدعاء وقيل أنه يأتي بهما في الأول فقط وصححه الشارح معزيا
إلى المقتضى لا سيما الخ الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهوا وهو المراد بقوله
ترك واجب لا كل واجب بدليل ما سنده كرهه من أنه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا
وهو أجمع ما قبل فيه وصححه في الهداية وأكثرت الكتب وما في القدير من قوله أو ترك فعلا
مستويا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر
واجبا الأول قراءة الفاتحة فإن تركها في إحدى الأولين أو أكثرها واجب عليه السجود وان ترك
أقلها لا يجب لأن الأكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان إماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي
المحتى إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الآخر بين لا يجب إن كان في الفرض
وان كان في النفل أو الوتر وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الأولين
لا يقضي في الآخر بين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة إلى الفاتحة
وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئا مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه
السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم إلى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فانه لا سهو وعليه
لأن الأكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لأن وجوب الفاتحة كذا لا اختلاف بين العلماء
في ركنيتها لكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فقرأ كعساها ثم تذكروا فعدوا ثم ثلاث آيات
فعله سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عدا وقرأها أو كذا لو ترك
الفاتحة فذكرها قبل السجود فقرأها أو يعيد السورة لأنها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكروا القنوت
في الركوع فانه لا يعيدوه في عادى الكل فانه يعيد ركوعه لا ارتفاعه وفي الخلاصة ويسجد السهو
فحين إذا لم يعد إلى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة
وأنه يجب أن لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكروا بدأ بالفاتحة ثم يقرأ
السورة ويسجد السهو وان قرأ من السورة خروفا كذا في المحتى وفيه في فتح القدير بان يكون
مقعدا لما بدأ به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

أمر طاح في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموحدة لسجود السهو
سبب تأخير القيام عن محله مقدرة دار أركان وهذه المسئلة نظيرها

(قوله وهو خاص بالفرض) أي بعين القراءة في الأولين (قوله هل هي قضاء عن الأولين أو أداءه) ثبت على الأول بسجود السهو
لا الثاني فتأمل كذا في شرح المقدسي ومثله في شرح النسبية لأن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا الوقوم
الركوع على القراءة لزوم السجود) أي سجود السهو ومقتضاه أن الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به في الدرر في
واجبات الصلاة وبما فيه قوله لا يمكن لا يعتد بالركوع فإنه يقتضي أن الترتيب بينهما فرض وأن سجود السهو وزيادة الركوع
ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما صحت السجدة التي تذكرها آخر الصلاة ومخرج ما قبلها سوى القعدة

(قوله وحرم في التجنيس
بعدم الوجوب) قال في
النهر هذا ضعيف في
الخلاصة لو أخرج سجدة
التلاوة عن موضعها أو
الصليبة كان عليه السهو
وذكر في التحفة أنه لو أخرج
واجبا أصليا أو تركه ساهيا
صح عليه السهو أما إذا
أخرج التلاوة أو سلم ساهيا
لا سهو عليه وما ذكر في
التحفة سهو ولا اعتماد عليه
والأول أصح اه أقول
قوله والأول أصح لم أراه
في الخلاصة مع أنه
لا يناسب ما قبله نعم هو
من كلام اللؤلؤ الحجة
وعبارته المصلي إذا تلا
آية سجدة ونسى أن
يسجد لها ثم ذكرها
وسجد وجب عليه
سجود السهو لأنه ترك
الوصل وهو واجب وقيل
لا سهو عليه والأول أصح
انتهت ويشير قول النهر
هذا ضعيف وقول
اللؤلؤ المحي والأول أصح

كذا في الذخيرة وغيرها وذكر فاضلنا وجماعة أنها إن قرأها مرتين على الولا وجب السجود وإن فصل
بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهد في لزوم تأخير السورة في الأول لافي الثاني إذ ليس الركوع
واجبا بآخر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في
الآخرين لأن ما مثل القراءة وهي ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها
مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة إلى الفاتحة في الآخرين لا سهو عليه في الأصح وفي التجنيس
لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لأن مراعاة ترتيب السورين
واجبات نظام القرآن لأن واجبات الصلاة قركها لا يوجب سجود السهو الثالث بعين القراءة
في الأولين فلو قرأ في الآخرين أو في أحدي الأولين وأحدي الآخرين ساهيا لم يوجب سجود
وهو خاص بالفرض أما في النقل والوتر فلا يثبت من القراءة في الكل واختلاف في قراءته في الآخرين
هل هي قضاء عن الأولين أو أداءه فقد ذكر القندوري أنها أداء لأن الفرض هو القراءة في ركعتين غير
عين وقال غيره أنه قضاء استدلالا بعدم حجة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وإن لم يكن
الأمام قرأ في الشفع الأول ولو كانت في الآخرين أداء لحاز لأنه يكون اقتداء المقرض بالمقرض في
حق القراءة فلما لم يحزم علم أنها قضاء وإن الآخرين خلت عن القراءة بوجوب القراءة على مستوف
أدرك إمامه في الآخرين ولم يكن قرأ في الأولين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب في
فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فقد ذكرها في آخر صلاة سجدها وسجد السهو وترك الترتيب فيه
وليس عليه عادة ما قبلها وكذا الوقوم الركوع على القراءة لزوم السجود لا يعتد بالركوع
في فرض أعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان وحرم في التجنيس بعدم
الوجوب لأن سجدة التلاوة ليس بواجب أصلي في الصلاة الخامس تعديل الأركان وهو الظاهر في
في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على أنه واجب أو سنة والمذهب
الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريق على قول
أبي حنيفة ومحمد لأن تعديل الأركان فرض عند أبي يوسف السادس القعود الأول وكذا كل قعدة
ليست أخيرة سواء كان في الفرض أو في النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركها ساهيا السابع
التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية لأنه ذكر واحد من طوم فترك بعضه
كترك كله ولا فرق بين القعدة الأولى أو الثانية ولهذا قال في الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا
في القعدة الأولى أو الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا إن
كان المصلي اماما يأخذ بقول أبي يوسف وإن لم يكن اماما يأخذ بقول محمد وفي فتح القندوري قد

إلى أن قول الخلاصة سهو وليس على ظاهره وكان التسمية في الحزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الأركان لا
الح) أقول قال في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزوي أن في ترك الظمانية لا يجب سجود السهو لأنها واجبة للغير لأنها شرعت
مكاملة لا فرض وهذا دليل السنة فشابت السنة من هذا الوجه وإن كانت واجبة وترك السنة لا يجب سجود السهو نص على ذلك
في عمدة المصلي اه تأمل لكن قدم المؤلف في واجبات الصلاة النصير في لزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والخط وكذا
في الرفع من الركوع والسجود (قوله بأخذ بقول أبي يوسف) لعل وجهه أنه إذا تذكر بعد السلام بتركه قد تفرق بعض الجماعة

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول اما في التشهد الثاني فانه لو تركه بعد السلام بقراءة الحمد يسلم ثم يسجد فان تركه بعد شي يعطى السجدة بتصوير ايجاب السجود ومن فرغ هذا انه لو اشغل بعد السلام والتذكير فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أي يوسف لان بعودته الى قراءة التشهد بارتفع قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تصوير صلاته لان قعوده ما ارتفع أصلاً لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اهـ وظاهره انه لو تركه بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد للسهم وتركه لانه لما تركه وامكنه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمداً فلا يلزمه السجود وانما يكون مسبباً ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه وتركه وعلى هذا نصركا ان من ترك واجبا سهواً وامكنه فعله بعد تركه فلم يفعله لا يسجد عليه كمن ترك عمداً وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعتراض عليه بالقعدة الاخيرة قائمها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرهما اذا التخصيص شائع بقوله تركه لها سابقاً بأنها فرض وما أوجب به في غاية السان من محل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرهما فلما أراد التأخير فيها لم يجز الجمع بين الحقيقة والخيال وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرهما وهو جمع كذلك كذا في الغاية وزد في الكافي بان الممنوع اجتماعهما مرادين باللفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كما حتمت القراءة والتحيز والظاهر كما في المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحتمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لا يهاووا به تصحيفه خد الانهم يقولوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو ووقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود تركه لانه بعد القعود الاخيرة اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا يسجد ولهذا قال في التخصيس والسهم وعن السلام بوجوب سجود السهم والسهم وعنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه آخر واجبا أو ركعا على اختلاف الاصولين اهـ وانما يتصور ايجابه بتأخيرها كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليم الاولى وهي السلام دون عليكم ورجاء الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أو لاسمه وعليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واداسلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليم الاخرى فسادا في المسجد بأي بالاجرى وان استدير القبلة وصامت المشايخ على انه لا يأتي متى استدير القبلة اهـ التاسع قنوت الوتر وقد مناهه لا يفتن بدعاء وأنه لا يعود اليه لور كع على الصحيح كما في المجتبى وغيره فيمنع تحقيق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالوجوب تركه انما هو قواد فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فقد ترك بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهم ويختلف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها افتد تركها في الركوع أو السجود والقعود فانه يحط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد التسليم اهـ وبما الحق به تكبيره وحرم الشارح بوجوب السجود تركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهم واعتبار تكبيرات العيد وقيل لا يجب اهـ وبشيء ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواتية مع قوله تعالى ويذكر الله في أيام معلومات العاشرة تكبيرات العيد قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد علم أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود ذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل لهم اشتباه فلا سهل الاخذ بقول أبي يوسف بخلاف ما اذا لم يكن اماماً تأمل (قوله) وظاهره انه لو تركه (الح) قال في النهر فيه نظر وذلك ان تركه انما يتحقق اذا أتى بجمع البناء وفي هذه الحالة يمتنع السجود عن كل واجب تركه لا ان امتناعه لتركه اياه عمداً والكلية ممنوعة ألا ترى انه لو تركه في ركوعه انه ترك الفاتحة فلم يعد مع امكانه وجب عليه السجود اهـ أقول قد يجب عن المنع بان المراد امكانه على وجه لا يؤدي الى ترك واجب آخر وهذا وان أمكنه العود الى قراءة الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل

(قوله والخافقة مطلقا) أي على الإمام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والأقاليد في الهداية وغيرهما من كتب أصحابنا لا ما هو
 المفهوم مما يأتي عن قاضيان والولوالجى وفي شرح الشيخ استعمل عن الكافي وهذا في الإمام فإن كان منفردا لا يجب سجود السهو
 أما في الجهرية فهو مخير فلا يمكن النقصان جهر أو خافت وأما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير مسمى
 عنه فلا يلزمه سجود السهو وأما في سراج الزبلى ومخ العفار والشرعية لا يلزمه المنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والأحقاق لا يلزمها
 من خصائص الجماعة وسند كرمه عن التارخانية (قوله والأصح قد رما يجوز به الصلاة) صحيحة أيضا الزبلى وابن الإمام
 (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والخافقة قالوا هذا إذا كان جهر
 قليلا أما إذا كان يسمع الناس يلزمه السهو ولا يهمل عن ذلك أه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد إن شاء جهر أو خافت
 نفسه أه وبما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية
 والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الإمام دون المنفرد لأن الجهر والخافقة من خصائص الجماعة قال
 الشراح إن ما ذكره جواب ظاهر الرواية وأما جواب رواية النوادر فإنه يجب عليه سجدة السهو وفي التارخانية عن الخطوط
 المنفرد فلا سهو عليه إذا خافت فيما يجهر لأن الجهر غير واجب عليه وكذلك إذا جهر فيما يخاف لأنه لم يترك واحدا من الخافقة
 إنما وجبت لنفي الغالطة وإنما يحتاج إلى هذا في صلاة تؤدي على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية وفي الأخير
 المنفرد إذا جهر فيما يخاف ١٠٤ إن عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مر من ذلك في

سها عن التكبيرات حتى ركع فإنه يعود إلى القيام لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يهل بشبهه بخلاف
 المسبوق إذا أدرك الإمام في الركوع فإنه يأتي بالتكبيرات في الركوع عليه يحجز عن حقيقة فعل
 بشبهه أه وما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العبد فإنه يجب سجود السهو وتركها
 لأنها واجبة بعبادة التكبيرات العبد بخلاف تكبيرة الركوع الأول لأنها ليست ملحقمة بها ذكره الشارح
 وصاحب المحشى وفي البدائع ولو نسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لأنه لم يترك واحدا
 من واجبات الصلاة الحادى عشر والثاني عشر الجهر على الإمام فيما يجهر فيه والخافقة مطلقا فيما
 يخاف فيه واختلفت الرواية في المقدار والأصح قد رما يجوز به الصلاة في الفصلين لأن اليسر
 من الجهر والأحقاق لا يمكن الاحتراز عنه وعن التكبير يمكن وما تصح به الصلاة كسر غير أن ذلك
 عنده آية واحدة وعندنا ثلاث آيات وهذا في حق الإمام دون المنفرد لأن الجهر والخافقة من
 خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيان في فتاواه أن ظاهر الرواية وجوب السجود على
 الإمام إذا جهر فيما يخاف أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهيرية والأخيرة راد في
 الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة الخبائى لا على رواية النوادر وروى الظهيرية وروى أبو سليمان
 أن المنفرد إذا ظن أنه امام جهر كما يجهر الإمام يلزمه سجود السهو أه وهو مسمى على وجوب الخافقة
 عليه وهو رواية الأصل وهو الصحيح كفى البدائع وفي العناية أن ظاهر الرواية أن الأحقاء ليس
 بواجب عليه وذكر الولوالجى أنه إذا جهر فيما يخاف فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر وإذا خافت
 فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قد رما يتعاق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح أه
 فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغى عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

صفة الصلاة فراجعه
 وفي شرح النية وميل
 الشيخ كمال الدين بن
 الإمام إلى أن الخافقة
 واجبة على المنفرد في
 موضعها فيجب تركها
 السهو وهو الاحتياط
 أه واليه جرح المؤلف
 وأخوه (قوله وذكر
 الولوالجى الخ) عزاهنا
 التفصيل في المعراج إلى
 النوادر وقال ووجه
 الفرق أن حكم الجهر فيما
 يخاف أعظم من الخافقة
 فيما يجهر لأن الصلاة
 التي يجهر فيها لها حظ
 من الخافقة أه وفيه
 بحث للمحقق ابن الإمام

ذكر المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة
 أقوال الأول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في العناية وغيرهما من عدم التقدير شيئا فمما
 الثالث ما في الولوالجى من عدم التقدير فيما إذا جهر فيما يخاف والتقدير في عكسه (قوله وينبغى عدم العدول عن ظاهر الرواية)
 أي القول الثاني قال في النهرواقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على أن ما في الأصل هو ظاهر الرواية أه
 قال الشيخ استعمل ويؤيده زيادة قوله وهو الصحيح لكن عرق الحق فيه بظاهر رواية الأصل فليست أم أه وأنت خبير بأن كلام
 المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال
 قوله وينبغى الترجيح لظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسألة أخرى وهي وجوب الخافقة على المنفرد والقول

الذي رجحه المؤلف اعني ما في الحاشية وان كان يفهم منه ان الخالف ما في البدائع من اقسام في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجيح
من هذه الجهة تاصيل ترجيح ما هو بصدد من مسئلة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نقله ما في العناية وفيه تأمل
والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المجل وبدليل قوا ١٠٥ والخاتمة معاقبة المخالفات فيه

أي سواء كان اماما أو لا
كما بيناه فعمل انه ليس مراده
ترجيح القول بعدم
وجوب الاخفاء على
المنفرد بل ترجيح القول
بان الجهر والاخفاء غير
مقدرين بمقدار ما تجوز
به الصلاة خلافا لما في
الهداية من التقدير
فيهما وما في الولاوية
من التقدير في الثاني
فقط على انه حيث كان
يفهم مما في الحاشية
تخصيص وجوب المخافة
في ظاهر الرواية بالامام
دون المنفرد وصرح بهذا
المفهوم في العناية وغيرها
فلا يعارضه تصريح
البدائع بان وجوب
المخافة على المنفرد رواية
الاصل لانه وان كان ما
في الاصل ظاهر الرواية
لا يلزم منه أن يكون
ما في غيره غير ظاهر
الرواية بل الشأن ترجيح
أحدهما على الآخر
وذلك بقول البدائع
وهو الصحيح لا بقوله وهو
رواية الاصل كما قال
صاحب النهر فتدبر
(قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو اسمع رجلا أو رجلين لا يكون جهر أو الجهر
ان يسمع الكل اه وصرحوا بانها اذا جهر سهوا بشئ من الادعية والائتية ولو تشهد فانه لا يجب
عليه السجود قال العلامة المحلي ولا يجرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر
المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الغرض والواجب
وعليه تغيير ما وعلاه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجدة ثلاثا في ركعة لزمه السجود
لتأخير الغرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا الوقوف في محل القيام أو قام في محل
الوقوف المفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود وترك الواجب
لالتأخير وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فليه السهو كما في الظهيرية وغيرها
وعلاه في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في التعمود ان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد
ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط في البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لسهو عليه
لانه بناء وهذه الاركان مواضع الشاء اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في
الاولين قبله السهو ولتاخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها
لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الشاء وهو منه وفي الظهيرية
لو شهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه
والصحيح انه لا يجب اه فقد اختلف الصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر
التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو ولتاخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم
في التأخير واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم حصل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في
البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان ولا يعقل
نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه
بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الغرض وهو القيام الا ان التأخير حصل بالصلاة
فوجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد
حكى في المناقب ان ابا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من
صلى على سجود السهو فأجاب بكونه صلى عليك شاهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة
الانسية فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يحصل وقال لسهو عليه فيه ما كذا في الخلاصة
ومنه اذا شك في صلته ففكر حتى استيقن ولا يحلوا اما ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في
صلته قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكيره بان كان مقدارا ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعة من اركان
الصلاة او لم يطول وان لم يطول فلا سهو عليه سواء كان تفكيره بسبب شك في هذه الصلاة أو في
غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للخروج وان طال تفكيره فان كان
في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسننا لتأخير الاركان عن أوقاتها
فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في
هذه الصلاة وهو هذه الصلاة لسهو وصلاة أخرى كذا في البدائع وفي الخيرة هذا اذا كان

١٤ - بحر ثاني
قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الاثمة المحلواني ما قال في
النكاح وان شئله تفكره ليس برنداء شعبه التفكر عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو والاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تذكر خوارجه مستغولة تادام الاركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الا فيه وغيره ما قال والحاصل ان هذه المسئلة
منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكيره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص
القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القينة بعلامه طهر الدين المرعشي قال قرع من الفاتحة وتذكر ساعة كأي سورة
يقرأ مقدار ركعة يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعلمه وأطلق آخر كصاحب خزنة الفتاوى فقال تفكر في الصلاة
طال بحسب سجود السهو ولا فلا ١٠٦ والفصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل بحسب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه
كصاحب الخلاصة فقال
وانما يجب لو طال تفكيره
حتى شغله عن ركوع
أو سجدة والظاهر ما في
البدائع أولا لظهور
وجهه وما ذكره الشمس
في بيانه آخر وأطلقهم
وجوب السجود بتأخير
الركن فيما مبرر بحسب عدم
التقييد بما في الذخيرة
وغيرها اه كلامه وقد
ذكر قبل هذا ان ما في
الذخيرة نقله في المحيط
عن أبي نصر الصغار
اه وذكر العلامة قاسم
في فتاواه ان شمس الأئمة
خالفه وذكر عبارته
السابقة وذكر ان قول
البدائع وان كان تفكره
في غير هذه الصلاة الخ
جعلته في المحيط بعض
الروايات وذكر عبارته
ثم قال وهذا ترجيح
مخالف ما في البدائع
والذخيرة (قوله وكاه

التفكير بمنعه عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يفكر فلا سهو وعلمه وفي الظاهر به
ولو سبقه الحدث فذهب كمنه وضأ فشكل أنه صلى ثلاثاً وأربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم
استيقن قائم وضوئه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في
حالة الاداء واذا وقع في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً وأربعاً حتى شغله
ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه والا حسن أن يفسر طول التفكير بان
يشغله عن مقدار أداء ركعة أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب ترك
سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتبجيلاتها ورفع اليدين في تكبيرة
الافتتاح وتكبيرات العيدين والتأمين والتسليم والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجرم الشارع
بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القينة بان
الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله بخلاف الظاهر
المذهب المذكور في المتن والشروح والفتاوى من انها مستقلة واجب فلا يجب تركها شيء ولو ترك
فرضا فانه لا ينبغي بالسجود بل تبطل الصلاة أصلاً وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهياً هل
يقضى أولاً فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الاداء كالأذان والاداء
يمكن فان كان المتروك فرضاً فسدت وان كان واجباً لا تفسد ولو كان ينفق ويندحل في حله
الكر اه فاذا ترك سجدة ضليقة من ركعة قضاهما في آخرها اذا تذكر ولا يلزمه إعادة ما بعدهما واذا
كانا سجدتين قضاهما ويبدأ بالأولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما
سجدة تلاوة وتر كها من الأولى والاخرى ضليقة تركها من الثانية برأعي الترتيب أيضاً ويبدأ
بالتلاوة عند عاسة العلماء ولو كان المتروك ركوعاً فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة من
ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ أو سجد ولم يركع ثم قام فقرأ أو ركع
وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الأول وكذا لو قرأ أو ركع ولم يسجد ثم رفع
رأسه فقرأ أو لم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الأول وكذا اذا قرأ
وركع ثم رفع رأسه وقرأ أو ركع وسجد فأنما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر الركوع الأول لا الركعة
صادف محله فوقع الثاني مكرراً وكذا اذا قرأ أو لم يركع وسجد ثم قام فقرأ أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ
ولم يركع وسجد فأنما صلى ركعة وأما الاذكار فاذا ترك القراءة في الأولىين قضاهما في الاخرين ومن
تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الأولىين واذا ترك التشهد في القعدة الأخيرة ثم قام فقرأ أو ركع
وتشهد اذا لم يقيد بالسجدة بخلافه في الأولى كما سيأتي مفصلاً الخامس انه لا يستكرر الوجوب بترك

مخالف لظاهر المذهب) قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السميني في شرح المختار ليست
بواجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالأمام أبي بكر الرازي والأمام أبي بكر النكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السنية
لا في الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسمية ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من ان
الخلاف في الوجوب فهو من طغيان الرابع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور الاختيار (قوله الخامس انه لا يستكرر)
أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القول بيان لاحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهما فإنه لا يارمه أكثر من سجدتين لأنه تأخر
عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو ومع أن الأحكام الشرعية لا تؤثر عن عللها فعمله لا يتكرر
إذا الشرح لم يرد به وسبب أن المسبوق يتابع إمامه في سجود السهو ثم إذا قام إلى القضاء وسها فإنه
يسجد ثانياً بعد تكرار سجود السهو وأجاب عنه في البدائع أن التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
وهما صلاتان حكما وإن كانت التسمية واحدة لأن المسبوق فيما يقضى كالمفرد ونظيره المقيم إذا
اقتدى بالسافر فسهل الإمام يتابعه المقيم في السهو وإن كان المقيم زبما يسهو في إتمام صلاته وعلى
تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كان صلاتين حكما اهـ وعمله
في الخطأ مان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانه ترفع النقصان
المتقدم ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لا يثبت من أن التشهد
ينبع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل أدرك الإمام في التشهد الأول من المغرب وتشهد معه
ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الإمام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الإمام أن عليه سجدة
التلاوة فإنه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فإذا سلم الإمام فإنه
يقوم إلى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فإذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة
وكان قد سبى فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر أنه قرأ آية السجدة في قضاؤه فإنه
يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد العاشرة اهـ مع أنه قد تكرر السجود للسهو
في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الإمام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة ففهما وأما
التشهد الرابع فذكر أنه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لأن سجود التلاوة تشهدا
لأن سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو فلذا
يسجد آخر السجود للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعا فإنه يعيد سجود السهو وفي
الظاهرية إذا سها الإمام ثم سها خليفته سجد الثاني سجدتين وكفاه (قوله وسهو إمامه لا سهوه)
معطوف على قوله بترك واجب فأفاد أن السجود له سببان أما ترك الواجب أو سهو إمامه فإنه يجب
عليه متابعتها إذا سجد لأنه عليه الصلاة والسلام سجد له وتبعه القوم ولأنه تبع لإمامه فيلزمه حكم
تبعه كالمفسد ونية الإقامة أطلقه فشمّل ما إذا كان مقتديا به وقت السهو أو لم يكن وما إذا سجد
سجدة واحدة ثم اقتدى به وأنه يتابعه في الأخرى ولا يقضى الأولى كما لا يقضى سببها لو اقتدى به بعد
ما سجد سببها لأنه حين دخل في تحريمه الإمام كان النقص قد انتجربا بالسجدة الثانية أو بأحداهما ولا يعقل
وحيث حار من غير نقص وقتها بان يكون الإمام سجد لأنه لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب
بان تكلم أو أحدث فتهدأ أو خرج من المسجد فإنه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التشريق
حيث يأتي به المؤتم وإن تركه الإمام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمّل كلامه المدرك والمسبوق
واللاحق فإنه يارمه سهو إمامه ثم لكن اللاحق لا يتابع الإمام في سجود السهو إذا انتبه في
حال اشتغال الإمام بسجود السهو وأجاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الإمام في سجود السهو ثم يستعملان
بالإتمام والفرق أن اللاحق التزم متابعتها الإمام فيما اقتدى به على نحو ما يصلح الإمام وأنه اقتدى
به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الإمام والإمام أدى الأول فالأول وسجد للسهو
في آخر صلاته فكأن اللاحق قاما المسبوق فقد التزم بالإقتداء به متابعتها بقدر ما هو صلاة الإمام

(قوله وأما التشهد الرابع)

قال الرملي هذا جواب

سؤال مقدر كأنه قيل

قد تقرر أنه لا تشهد في

سجود التلاوة فاجاب

بقوله وأما التشهد الخ

(قوله لأن سجود التلاوة

رفع الخ) قال الرملي هذا

جواب مما نشأ من قوله

أولا ولا يشكل عليه

ما في عمدة الفتاوى الخ

وسهو إمامه لا سهوه

(قوله يخرج من الصلاة السلام ١٠٨) (الامام) قال في النهر القائل ان يقول لا تسلم انه يخرج منها سلامه وقد سبق خلاف

وقد أدرك هذا القدر فتابعه فيه ثم يتقدم وكذا المقيم المتقدم بالمسافر ولو كان مسوقاً ثلاثاً ولا حقا
بركعة فسجد امامه السهو فانه يقضى ركعة بغير قراءة لانه لا حق ويتقدم وسجد السهو ولا ذلك
موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة وبعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجود السهو
بعد الثانية كذا في المحيط ولو سجد الاخرى مع الامام السهو ولم يجز لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان
يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تقصد صلاته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع
الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام وهو حيث تقصد صلاة المسبوق لانه لو كان يقصد في
موضع الانفراد لالزامة السجدة الثانية ولم يوجد في الاخرى لانه معتد في جميع ما يؤدي كذا في البدائع
وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فيسجد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه ولا يسجد
لان كثيرا ما يقع تجهلة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اهـ ولو لم يتابع المسبوق امامه
وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان الترخية متحدة بفعل كامل الصلاة
واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد لسهو وامامه كفاه سجدة ثان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى
فعليه السهو ثاني المامان ذلك اذا سها السهو في صلاتين حكاه فلم يكن تكرار اوائهم المسبوق انما يتابع
الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذا سلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان غائبا
فسجد والا فلا ولا يسجد عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لم يكره منه فردا جسد وعلى
هذا لو احدث الامام بعد السلام قبل السجود واستخلف مسوقا وار تكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
ان يستخلف مدر كالسجد بهم ويسجد هو معهم فان لم يسجد مع خطيئة سجد في آخر صلاته وان لم
يسجد المسبوق مدر كا وكافوا كلهم مسبهون قين قاموا وقضوا ما سبقوا به فإدى ثم اذا فرغوا يسجدون
ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكروا الامام ان عليه سجود السهو فقبل ان
يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه ان يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكروا الامام ان عليه سجدة في السهو بعد
ما قيد المسبوق ركعة بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها فسجد
صلاته لانه زيادة ركعة وقبذ كرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحديث في الصلاة ولو سها الامام في
صلاة الخوف يسجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ
من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة الاخقين وانما لم يلزم المأموم سهو نفسه لانه
لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان يسجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
الصلاة بسلام الامام لانه سلام عهدهم من لا سهو عليه ولو تابعه الامام بقلب التبع أصلا وشمل كلامه
المدرک والاخر فانه مقتضى جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضى
مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فذكر التكرار انه كالأخرى فلا
يسجد عليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الأصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم
لان القراءة قرض في الاولين وقد قرأ الامام فيها وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وانما فيما
يقضيه فهو كما للمفرد كما تقدم وعليه نرى ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو وان

فبين لا سهو عليه فكيف
بين عليه السهو وحيل
فيكون ان يأتي به
الجابر اهـ ومراده بالخلاف
ما ذكره المؤلف في باب
الحديث في الصلاة عن
المحيط ان القوم يخرجون
من الصلاة بحديث الامام
عند اتفاقا ولهذا لا يسلمون
ولا يخرجون منها بسلامه
عندهما خلافا لمحمد
وأما بكلامه فعن أبي
حنيفة رحمه الله تعالى
روايتان اهـ لكن
ذكر في فواقض الوضوء
لو خحك القوم بعد ما
أحدث الامام متعمدا
لا وضوء عليهم وكذا
بعد ما تكلم الامام وكذا
بعد سلام الامام هو
الاصح كذا في الخلاصة
وقيل اذا قهقروا بعد
سلامه بطل وضوءهم
والخلاف مبني على انه
بعد سلام الامام هل
هو في الصلاة الى أن يسلم
بنفسه أولا اهـ وعليه
مقتضى كلام الخلاصة
ان الاصح الثاني ولذا جزم
به هنا وظاهره عدم
الفرق بين من علمه
سهو أو لا فسقط كلام
النهر فتدبر وفي النهر
أيضا مقتضى كلامهم
انه يعيد ما لبس التكرار مع تعدد الجابر (قوله وقد قرأ
الامام فيها) قال في النهر وسها اعلم انه كالأخرى في حق القراءة فقط

(قول المفسر وهو انه اقرب) قال في التبر في كلامه تقديم معقول الفعل التفضل وهو مجتمع عندهم وحوزر مستأثر الاصل
 ووجه (قوله وصحة الشارح) اقول ونقل السري الى تصحيحه عن الزمان ومشي على متنه وراى صاح وكذا انليد المؤلف
 في منسب التبر (قوله وقد يقال انه اذا عاين) ذكره المفسر ايضا وقال بعده ولا عاين كلامه سم ان ارادوا ان كان قد
 بذلك الوقت ليس بر كايال كليه وهو معنى التأخير فقامل اه وحاصله ابداء الفرق بين العود الى التعود في مسئلتنا والعود الى
 التمام في المسئلة المايس علمها بان عوده الى القيام عود من فرض الى فرض بخلاف عوده الى القعود لكن يجب ان في مسئلة
 القعود لم يعود الى فرض لان ركوعه لم يرتفع فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو ١٠٩ قيام الرفع من الركوع وهو سنة

أو واجب فكان في
 قراءته للقنوت تأخير
 فرض لا تركه فهو نظير
 عوده الى القعود (قوله
 والقنوت له شبهة
 القرآنية الخ) هذا مسلم
 وكان الواجب في القنوت
 وان سها عن القعود
 الاول وهو اليه أقرب
 عادوا الا

دعاه المخصوص الذي
 قيل انه كان سورتين
 من القرآن فتسخ مع
 أنه سنة والواجب غير
 موقت به كما مر في محله
 تأمل (قوله من التصحيح)
 أي من تصحيح الزبلي
 الفساد (قوله وقد ذكر
 في المجتبى الخ) قال في
 التبر اقول صرح ابن
 وهبان بان الخلاف في
 التشهد وعدمه مفرع
 على القول بعدم الفساد
 وترجيح أحد القولين
 بناء عليه لا يستلزم ترجيح

كان بعده فعلم كذا كراهه وفي المحيط وغيره وينبغي للسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم
 يقوم لموازاة أن يكون على الامام سهو (قوله وان سها عن القعود الاول وهو اليه أقرب عادوا الا)
 أي الى القعود لان الاصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كقضاء المصروع حرم البئر فان كان أقرب
 الى القعود بان رفع اليه من الارض ور كبتاه عليها أو ما لم يتعصب النصف الاسفل وصحة في
 السكافي فكانه لم يقيم أصلا فان كان الى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تناس به فلا يجوز
 رفضه لاحيل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروى عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخاري
 وارضاه أصحاب المتون وفي السكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في البسوط ان ظاهر الرواية اذا
 لم يستتم قائما يعوده اذا استتم قائما لا يعوده لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام
 من الثالثة الى الثالثة قبل أن يتعبد فسبحوا به فعاد وروى انه لم يعد وكان بعد ما استتم قائما وهذا لانه
 لما استتم قائما الشغل بفرض القيام فلا يترك اه وصحة الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب
 والتوفيق بين الفعلين المرفوعين بالجل على عاين القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالجل على
 الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلوا في فساد لانه فصيح الشارح الفساد
 لا تكامل الحناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتهى بالغين المجهمة انه
 غلط لانه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يركع الركوع ويعود الى القيام
 في الركعة الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقت لا تقصد على الاصح وقد يقال انه
 لو عاد وقرا السورة صارت السورة فرضا فقام من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على
 ما قيل انه كان قرآنا فتسخ فقام عاد الى ما فيه شبهة القرآنية أوعاد الى فرض وهو القيام فان كل
 ركن طوله فانه يقع فرضا كله وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك ان غاية الامر في
 الرجوع الى القعدة الاولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصفة لا يحل
 لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا أن يفرق باقتراح هذه الزيادة بالفرض لكن قد يقال
 المستحق لزوم الاثم أيضا بالفرض اما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجى هذا البحث القول
 المقابل للتصحيح اه فظاهره انه لم يطلع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومراجع الدراية انه لو عاد
 بعد الانتصاب بخطا قبل تشهد لنقضه القيام والتصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود
 لم يؤثر به كنقص الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اه فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق

عدم الفساد ظاهر ان قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامي تصحيح عدم الفساد ثم قال ولتأمل أن يمنع قول
 الحق غاية ما وجد الخ بان الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت منه نقولا عن شرح القدوري
 لابن عوف والزوزني ان القول بعدم الفساد في صورة ما اذا كان الى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائما لا خلاف في الفساد اه
 وقد نقل المقدسي عن شرح القدوري للمذكورين بعد نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه ان عاد للقعود يكون مسئلتا
 ولا يفسد صلاته ويحجب التأخير الواجب اه وهذا موافق لما يحبه الحق وبوافقه أيضا ما في القنية ترك القعدة الاولى في
 المصروع فلما قام عاد اليها ذكر انه لم يكن له القعود يقوم في الحال وفيها أيضا لو عاد الاثم يعني الى القعدة الاولى بعد ما قام لا يعوده

وهذه القوم تحقّقوا أنّهم قد ذكروا بعض أهمّ يهودون معه اهـ وهذا كما قال في شرح المسبّه بعد عدم التماسا لعمود القول
وقال في الزهروفيه ما لا يخفى والذى ينبغي أن يقال إنّهم أو احب في الواجب فرض في

المرض (قوله في الصحيح)
أى فى المصلى الصحيح غير
المريض (قوله أو
انتقالاً) أى انتقالاً عن
العودة وعلى كل فليس
بقيام (قوله وإن رفع
اليمنى عن الأرض الخ)
لا يخفى أن هذه الصورة

و يسجد لله وان سها
عن الاخر عاد ما لم يسجد

هي الصورة التي قبلها
فكون الأصل في تلك

الصورة اختلاف الرواية
وقد اختار في الاجناس

في هذه الصورة أن عليه
السهو واللهم إلا أن يحمل

الاول على ما اذا وارقت
ركبة ساء الارض دون أن

شبهه الجالس لقضاء

على هذا) أى على ما فى

مخالف للتصحيح السابق

المداية فإن ظاهره

نه متى كان الى التعمود
قرب وعادلا سـود

من الارض أو لا فموافقه

افى الخلاصة فيما اذالم
رفع ركبته ومخالقه

فيم اذا رفعها وقوله وفي الولا الحية الخ جعله قولاً ثالثاً لان ظاهره انه متى كان الى القعود اقرب يازمه السجود سواء مقدار
رفع ركعتيه من الارض أولا (قول المصنف فما دام لم يسجد) قال في التمرأي ما لم يقدر ركعته يسجد وتبين ان اراد ما اذا سجد من

عديم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الاول التعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الترتيب كما في الحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقعد بها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى فيه خلافا في الحيط قيل لا يعود لانه صار كالقصر وعمل يعود ما لم يقعد بها بالسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرنا بالعود الى التسليم احتياطاً ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اهـ وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود في حقه عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى والثالثة فمضى بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ساهيا تبسج امامه وان خاف أن تغوته الركعة الثالثة لانه تبسج لامامه فيلزمه ان يتشهد بغير المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدنا الشبه بغير الفرض القيام لا يعود الى اهـ وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اهـ وكذا في القنية ففي القعود اولي وظاهرة انه لو لم يقعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي المجموع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى واسبق الفراغ أمرناه بترك القعدة اهـ وفي آخر فتاوى الوالوالجى من مسائل متفرقة مريض يصلي بالركعة فلما بلغ حاله التشهد فظن انه حاله القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حاله التشهد فلا يجزئه اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني فان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اهـ (قوله ويسجد السهو) خاص بقوله والا لا كما فهمه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وما قد لا يعود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والام يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا اهـ تنقلا للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتب لوجوب المجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبته لينهض يقعد وعليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والثانية ولا يعتمدان ورفع اليه عن الارض وركبته على الارض ولم يرفعها لاسهو عليه كذا روى عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوى في ذلك القعدة الاولى والاخرة اهـ والحاصل على هذا لمعتمدانه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبته من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للصحيح السابق في بعضه وفي الوالوالجى المختار وجوب السجود لانه بعد ما اشتغل القيام صار مؤثرا واجبا وجب وصله بما قبله من الركن فصارتا ركعا لواجب فوجب عليه السهو اهـ فاختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سبأ عن الاخيرة) عادم لم يسجد لان فيه اصلاح صلاته فامكنه ذلك لان مادون الركعة تجعل الرفض ارادنا الاخبار للقعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثاني فان قعوده ليس متعبدا الا ان يقال انه يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثلها أطلقه فشمع ما اذا لم يقعد أصلا اهـ جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاد احتسب له السجدة الخفيفة حتى لو كان

ركوع فيه يعود إلى عدم الاعتداد به عند السجود (قوله لتأخيره فرضاً) قال في النهر لم يفصل بين ما إذا كان إلى القعود أقرب
أولاً وكان ينبغي أن لا يسجد فيها إذا كان إليه أقرب كما في الأولى لما سبق قال في الحواشي السجدة ويمكن أن يفرق بينهما بأن
القرب من القعود وإن عاز أن يعطى له حكم القضاة إلا أنه ليس بقاعدة حقيقة واعتبر جانب الحقيقة فيها إذا سها عن الثانية
وأعطى حكم القاعبة في السجود من الأولى اظهار للتفاوت بين الواجب والفرض وبه علم أن من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
والاشكال الفرق وقد يقال لم يجوز أن يفسر بالقوى من نوعيه وهو ما يفوت الجواز بقوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه
بشكل على من فسر بإصايف لفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بأن الذي في العناية
بغيره بالقضي فليس النقل بصواب نعم فسرى العناية الواجب بذلك في المسئلة ١٠١ الثانية وهي ما إذا قعد الأخير (قوله

لأنه لم يؤخره عن محله الخ)
قال في النهر مدفوع بان
التأخير واقع فيهما
فصح إضافة السجود إلى
أيهما كان قال الشيخ
اسمعيل يمكن نسبه

وسجد للسهو وان سجد
بطل فرضه برفعه

إلى الأقوى وهو الفرض
هذا مع إرخاء العنان
وقد علمت أنه حصل
سهو في النقل (قوله
فسدت اتفاقاً اه) قال
الرملي قال المرحوم شيخ
شحننا على المقدسي لم
ينته بل ذكر بعده ما
يندفع به عنه الأشكال
فانه قال لما سئله في
تمة نعتها للسجدة
وذكر هناك ما يؤخره
اه وذكر في النهر ما قرره
في تلك التمة وهو أنه إذا

مقدار التشهد ثم تكلم بعده حازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله
وسجد للسهو) لتأخيره فرضاً وهو القعود الأخير وعلاه في الهداية بانه آخر واجبا فقالوا أراد به
الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره بإصايف لفظ السلام لأنه لم يؤخره
عن محله لأن محله بعد القعود ولم يقعد وإنما أخر القعود والأولى أن يقال أراد به الواجب الذي
بثبوت الجواز بقوته إذ ليس ذلك قطعي (قوله فان سجد بطل فرضه برفعه) لأنه استحكم شروعه في
النافع قبل اكتمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروج عن الفرض وهذا لأن الركعة بسجدة
واحدة صلاة حقيقة حتى يحث في عيونه لا يصلي وقوله برفعه أي برفع الوجه عن الأرض إشارة إلى أن
الخيار للمؤخر أنه لا يبطل بوضوح الجهة كما هو مروي عن أبي يوسف لأن تمام الشيء بالتأخير وآخر
السجدة الرفع إذا لم ينته بضده ولهذا لو سجد قبل إمامه فادركه إمامه فيه جاز ولو تمت
الوضوح لما جاز لأن كل ركن إذا قعد قبل إمامه لا يجوز ولا نه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحديث لكن
الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق الحديث بقيد البناء ومرة الاختلاف فيما إذا أحدث
في السجود فأنصرف وتوضأ ثم تركه لم يقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود إلى القعود وبطل
رضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخبر أبو يوسف بحجوب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
الحديث وهذا معنى ما سألنا العامة أي صلاة يصلحها الحديث فهني هذه الصلاة على قول محمد وزه
كأنما استجبان وانما قالها أبو يوسف تم كما وقيل الصواب بالضم والزاى ليست بخالصة كذا في
المعرب وفي فتح القدير وهذا أعني صحة البناء بسبب سبق الحديث إذ لم يتذكر في ذلك السجود أنه ترك
سجدة صلوية من صلاته فان تذكر ذلك فسد اتفاقاً اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقيد
لأنه إذا سبق الحديث وهو ساجد لم يخلط النقل بالفرض قبل اكتماله عند محمد سواء تذكره عليه سجدة
صلوية أولاً أو لا يفرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنان وعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
الخامسة بالسجدة فقد ذكر أنه ترك سجدة صلوية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة إليها لأنه
أشترط التمة في السجدة وصلاته فاسدة اه وإذا بطل فرض الإمام برفعه بطل فرض المأموم سواء
كان قعد أولاً ولذا ذكر قاضي خاين في فتاواه ولو أن الإمام لم يقعد على رأس الرابعة وقام إلى

علم أنه من غير أن كعة الأخيرة أو تحرى فوقع تخريه على ذلك أو لم يقع تخريه على شيء وبقي شاك في أنها من الأخيرة أو ما قبلها
وحيث علم أنه بسبب القضاء وان علم أنها من الركعة الأخيرة لم يحتج إلى نية وعلى هذا ما ذكر فيمن سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
وقعد وبكلم ثم تذكر أن عليه صلوية من الأولى فسدت وإن من الثانية لا ونابت إحدى سجدتي السهو وعن الصلوية اه قال في
النهر وهذا التقرير يقتضي نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصلوية وذلك أنه إذا علم أنها من الأخيرة فينبغي
أن لا يفسد اتفاقاً لأنصرافها إليها أو من غيرهما ولم يعلم وقد فها فكذا لا أنه لا يعيدها لما حرماً ما إذا لم ينوها فسدت عند أبي
يوسف خلافاً لمحمد لعدم أنصرافها إليها وعلى هذا في الخلاصة ليس على إطلاقه بل فسادها إنما هو على قول الثاني فقط
اه وقوله لعدم أنصرافها إلى قول فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلا ذكره المؤلف ومما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرمي عن المقتدي بقدر (قوله ومصل قعد ولم يستبرق عوده) المراد به العود
 المذكور آنفاً ولكن قوله وبطلت تركه لم يظهر لي فائدة تأمل (قوله لانه يكون تطوعاً
 يكون تطوعاً بعد العصر فتأمل) (قوله وفي قاضي خان إلا الفجر) قال في المهرجانات خبر ما لا يقتضيه
 هو الصواب وذلك أن موضوع

١١٢

العصر ولا كراهة في التنفل
 قبله ثم بعد الصلاة عن
 لي حين أقره هذا الجامع
 الأزهر أنه يمكن جملة
 على ما إذا كان يقضي
 عصر أو ظهر بعد العصر
 فإنه لا يضم كما هو ظاهر
 وعليه فيصح التوجيه
 والله تعالى الموفق اه
 أقول فعلى زيادته الظهر
 وصارت تضاف فيضم اليها
 سادسة

لا يظهر اقتصار السراج
 على زيادته العصر والذي
 يظهر أن استثناء السراج
 بالنظر إلى المسئلة الآتية
 وهي ما لو قعد على رأس
 الرابعة ثم قام والبسه
 يشير تعليقه فتدبره كذا
 في شرح الشيخ اسمعيل
 قلت هذا غير ظاهر
 اذ لو كان كذلك لذكرها
 في محله مع أنه ذكرها
 هنا ولكن قد يرتكب
 ذلك تحجيلاً لكلامه
 لعل مقامه هذا وقال في
 شرح المنية لابن أمير حاج
 قلت وأما المغرب اذ لم

يقعد على الثالثة منها وقعد الرابعة بالسجدة
 يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهة التطوع مطلقاً اه (قوله وقد يقال الخ) قال في
 وتؤيده ما مر من أن السجود الحالى عن الركوع لا يستدبه فكذا الحالى عن القراءة إلا أن يفرق بأنه قد عهدها باسم الركعة دون
 القراءة كما في المقتدى بخلاف الحالى عن الركوع

الخامسة ساهياً وشهداً مقتدي وسلم قبل أن يقعد الإمام الخامسة بالسجدة ثم قعد بها بالسجدة
 صلاتهم جماعة اه وسواء كان المأموم مسبقاً أو متدركاً كما في الظهيرية واذ لم يطل فرض الا
 بعوده قبل السجود لم يطل فرض المأموم وان سجدنا في الخط لوصلى الإمام ولم يقعد في الركعة
 الظهر وقام إلى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الإمام إلى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا
 لا تقصد صلاتهم لأنهم لمساعدوا الإمام إلى القعدة ارتفع ركوعه فارتفع ركوع القوم أيضاً معاً
 لانه بناء عليه فيق لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا مما يلغى به فيقال مصل ترك القعدة
 الأخيرة وقعد الخامسة بسجدة ولم تطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر بعوده وبطلت تركه وقعد بقوله
 ولم يعلم القوم لما في المجتبى انه لو عاد الإمام إلى القعدة قبل السجود وسجد المقتدى بعدا
 السهو وخلاف والا حوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما إذا قام قبل
 وإذا عاد لا بعدوا والشهد (قوله فصارت تضاف فيضم اليها سادسة) لما سبق مراراً من انه لا يلزم من
 بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما خلافاً للحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولم
 يضم فلا شيء عليه لانه طان وشروع له ليس بملزم واذ اقتدى به انسان في الخامسة ثم أغسدها فعاد
 قول محمد لا يتصور القضاء عندهما يقضى ستاً لشروعه في تحريم الست بخلاف ما إذا عاد الإمام وقعد
 السجدة فإنه يقضى أربعاً ثم صرح المصنف في الواقي بأن ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر
 للاختلاف وفي عبارة القدوري تعال رواية الأصل إشارة إلى الوجوب فإنه قال وكان عليه أن
 الهاركة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المنسوط وأحب إلى أن
 الخامسة لان النفل شرع شفعلاً لا وتر كذا في البدائع والظاهر التنبه لان عدم جواز التنفل بالوتر
 إنما هو عند القصد ما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لوقوعه وفي السراج الوجه أن ضم السادسة
 في سائر الصلوات إلا في العصر فإنه لا يضم اليها لانه يكون تطوعاً قبل المغرب وذلك مكرهه
 قاضي خان إلا الفجر فإنه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكرهه اه وسأني أن الصحيح
 قعد على رأس الرابعة وقام إلى الخامسة وقعد بها بسجدة فإنه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكرهه
 فينبغي أن لا يكره هذا أيضاً على الصحيح اذ لا فرق بينهما ما لم يذكر المصنف سجوداً سهواً لان الأصل
 عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم أعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود فساد
 السجود والبطلان ان قعد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة فإن قام إلى الخامسة بعد
 أيضاً لا يفسد ما لم يقعد الخامسة بالسجدة عندنا ثم أعلم أيضاً ان البطلان بالتقيد بالسجدة أعم من أن
 يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أو لا كما في الخلاصة وقد يقال ان الفساد لخط النفل بالعرض قبل
 اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

مفسد

يقعد على الثالثة منها وقعد الرابعة بالسجدة
 يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهة التطوع مطلقاً اه (قوله وقد يقال الخ) قال في
 وتؤيده ما مر من أن السجود الحالى عن الركوع لا يستدبه فكذا الحالى عن القراءة إلا أن يفرق بأنه قد عهدها باسم الركعة دون
 القراءة كما في المقتدى بخلاف الحالى عن الركوع

بغيره (قوله وان تعد في الاربعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه
 الاقامة على وجهه بالعود لان مادون الربعة يحتمل الرض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام
 واعدا وقال النام في يده ثم قبل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه
 لان مسلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقيد
 الخامسة بالعبادة اتبعوه بالسلام فان قعد سلا في الحال (قوله وان تجدد للخامسة ثم فرضه
 وضم اليه السادسة) اى لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعد هذا والمراد بالسلام
 والافصالة ناقصة كما سيأتى وانما لم يفسد لان الباقي اصابه لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم
 اليها اخرى لتصير الربعة نافلة لانها عن الربعة الواحدة واذا ضم فانه يتشبه بدوسلم
 ثم سجده لله وكما سيأتى ثم لا ينوبان عن سنة الظاهر هو الصحيح لان المواظبة عليه بما انما كانت
 بغيره مبتدأة اطلاق في الضم فشمع ما اذا كان في وقت مكروه كبعد الفجر والعصر لان التطوع
 انما يكره فيه ما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الخامسة
 وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى امكن اختلاف في الضم في غير وقت
 الكراهة قبل بالوجوب وقبل بالاستحباب كما قدمناه واما في وقت الكراهة فقبل بالكراهة
 والاعتماد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقبل احدا بوجوبه ولا
 باستحبابه وقرق الشارح بين الفجر والعصر فصحيح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة في الصبح
 وفيه نظر اذا فرق بين الفجر والعصر فكما صح عدمها في العصر لزمه تصحيح عدمها في الفجر ولذى
 سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدى بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل
 فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتعها ثم يصلى ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر
 قصدا انه وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في
 عدم كراهة الضم وان لم يتم الربعة نافلة فلا شئ عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في
 الخامسة يصلى ركعتين عند ابي يوسف وعند محمد دستابناء على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى
 النفل عند ابي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انتطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا
 الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة
 جديدة ولو انقطعت التخرجة لا يحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة
 جديدة ولا بقيت التخرجة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدى هذا النفل قال محمد لا شئ عليه لانها
 غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدى وقال ابو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح
 لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروع فيه ساهيا وقد
 اعدم هذا العارض في حق المقتدى بقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدى بخلاف اقتداء
 البالغ بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصبي بامر
 اصلى وهو الصواب فلا يمكن ان يجعل معدوما في حق المقتدى فبقي بمنزلة اقتداء المفترض بالتنفل
 اه فالجاصل ان الصحيح قول محمد في كونه يصلى ستا و قول ابي يوسف في لزوم ركعتين لو افسدها وفي
 السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمنا انه اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعدا الامام قدر
 التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي
 ست ركعات نافلة والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاقتداء وههنا الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
 قال في النهر ومع ذلك لو سلم
 قائما صح كما في الخلاصة
 (قوله والمعتمد الصحيح انه
 لا بأس به) قال في النهر
 وعلى هذا فلا ولى أن
 يكون معنى ضم أى جاز
 له الضم ليعم كل وقت والا
 يخرج عن كلامه بتقدير
 حله على الندب والوجوب
 وقت الكراهة اه وقد
 يقال ان مرادهم الندب
 وان قعد في الاربعة ثم
 قام عادوسلم وان سجد
 للخامسة ثم فرضه وضم
 اليه السادسة
 لان الصلاة اقل مراتبها
 الاستحباب لا الاباحة
 بدليل ما يأتى من انه اذا
 تطوع فصلى ركعة ثم
 طلع الفجر فلا ولى أن يتعها
 وانما عبروا هنا بلا بأس
 لان الوقت المكروه هنا
 محل توهم أن في الصلاة
 فيه بأس فعبروا بلا بأس
 للدلالة على انه لا يكره
 لتطوع فيه وذلك لا ينافى
 ان الاتمام أفضل كما
 هو ظاهر اطلاق قولهم
 وضم سادسة لشموله
 الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند سجده هو بحجر نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنية قال نحر الاسلام انه المعتد من الغتوى وصاحب المحيط هو الاصح اهـ (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للشيئية وضمر فيه راجع للنفل وقوله في الغرض متعلق بنقصان او يتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكان كلام الشارح لها ياباه ولو لا خوف الاطالة اميناه (قوله لان السجود يبطل وقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيما بي في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برزنجي الاثمة المحكي مخ تطوع ركعتين وسها

متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الواجب اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداءؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الفرض قبل ان يقعد بها بسجدة اهـ (قوله وسجد للسهو) الظاهر رجوعه الى كل من المستثنين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا اشك في صلاته فلم يدرك اثنا صلى أم أربعا فاشتغل بذكره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لانه لا وجه لان يجب بحجر نقصان في الفرض لانه قد اشغل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو بحجر نقصان يتمكن بالدخول فيه في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصح الماتريدي أنه جاز للنقص المتمكن في الاحرام فيجب النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعا آخر عليه) لان السجود يبطل وقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحریم لتصرفهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير المحاصل ان نقص الواجب وبطلاله لا يجوز الا اذا استلزم تحججه بنقص ما هو فوقه اهـ وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها لبقاء التحريم واحذفوا في اعاده سجود السهو والختار اعادته لان ما أتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالسافر اذا نوى الإقامة بعد ما سجد للسهو يلزم الاربع ويعيد السجود قيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء بنقص الواجب ونقص الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم أراد أن يبن نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد للسهو بعد السلام ثم أراد أن يبن عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمه سواء كان سجدا للسهو ولا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا) وقال محمد هو صحيح سجد الامام أو لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج من الصلاة أصلا لانها وجبت جبر النقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرج من على سبيل التوقف لانه محال في نفسه وانما لا يعجل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

ثم يبن عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الفرض تطوعا وقدها في الفرض لا يسجد اهـ والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الفرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو أصلا واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحريرة وسجد للسهو ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعا آخر عليه ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا

الفرض باقية لكن يرد عليه المسئلة المارة آنفا فانه يسجد في الشفع المبني على الفرض الا أن يفرق بين النفل المبني على الفرض قصدا والمبني لا قصدا لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم يبن الخ) قال الرملي كفي النهاية ما يقتضى في المسئلة روايتين أقول يجب ان تقيده

لبناء بما اذا لم يسلم منه لقطع أسا اذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو يخرج من على الصلاة فكيف يتأق البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اهـ (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على لغرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آنفا ولعل هذا هو السبب في تقييد المصنف لتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توهمه على بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة نعم اذا سجد للسهو

تحقق الحاجة فستط معنى التحليل عن السلام الحاجة فلا تحقق الحاجة اذ لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ)
قال في النهاية بعد تقرير هذه الفروع قلت وهذا يعرف ان عندهما من سلم السهو يخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لان
يكون معنى التوقف ان يثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه
ان كانت الاحكام على عكسها عندهما ايضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولو لم الاداء بالاقداء ولو لم الاربع
عندئذ لاقامة عملا بالاحتياط اه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمة من وجه دون وجه المقابل لما اختاره
عما استدلل عليه بالفروع عن انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توقف الحكم
بانه خرج عن حرمة الصلاة أولا فالناتج في نفس الامر احدهما عين او السجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع
من التحوzin وهذا قاط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج
من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان
في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر ومتمن المتقي ومتمن التنوير قال الباقاني في شرح الملتقى وتبع الماتن صاحب الوقاية ونسب
أبو البكار م صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافا لهما وصلاة تامة اجاعا
وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب فرضه أربعا عنده ويسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب أربعا ويسقط عنه
سجود السهو اذا ايجابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشرحها وفتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتبة

المشهور وما ذكر صاحب
الوقاية من انه يبطل
وضوءه بالقهقهة وبصر
فرضه أربعا بنية الاقامة
ان سجد بعد والا فلا
فهو مخالف لما في عامة
الكتب وما ذكره في
شرحه للهداية من انه بعد
ما قهقهة يتعذر سجود
السهو لبطان التجرعة

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير
الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره أن الطهارة تنتقض عنده
بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط
فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو عنده
الكل لفوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو النقص عنده وعدمه عندهما كما صرح به
في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره أيضا أنه لو نوى الاقامة فالمرموقف عندهما ان سجد لزمه
الانتماء والا فلا وعندهما يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضا فان الحكم فيه اذا
نوى الاقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو سجد فقد

الموقوفة بالقهقهة فلعل ذلك مفقود منه اه هذا ما في الباقي ملخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيره ليس كما ادعاه
المؤلف لئلا تكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وكران الفرعين الاخيرين ليسا من
فروعه في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى استعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة
حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج بانا أو موقوفه لئلا يمكن لما أمكن التفصيل
عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولما لم يمكن في الاخيرين كما علمت حكموا بعدم انتقاض الطهارة
وعدم تغير الفرض عندهما ولم يقصدا بين ما اذا عاد أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان
التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر والتفصيل فيهما ايضا نعم
الغلط من ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقوله ان سجد
والا فلا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما مروى في البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود
الا يعود الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فجاء
الدور وبيان انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا واجبار بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل
التمام فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطع الدور اه وأقاد بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان سجد لا يعود الى حرمة
الصلاة لانه غير جابر للنقص نظير ما اذا سلم وأتى بمنايا في السجود فانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

قد خرج بالسلام خروجانا ١١٦ وفي مثلنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا تمت صلاته وخرج منها ونحن قد لم نحصل

عاد إلى حرمة الصلاة في غير فرضه أو بعافيق سجوده في حلال الصلاة فلا يعتد به ولا فائدة في الاشتغال به وعندئذ يتمها أو يعاود سجود في آخر صلاته كذلك في المحيط ود كفي معراج الذرية أن عندئذ هما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لأنه لو تغير قبل السجود لاحت السنة قبل السجود ولو لاحت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلاً فلو لاحت لاحت فلا سجود ولا وجه له عندئذ لأنه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود لأنه لو نواها بعندنا سجد سجد أو سجدتين تغير فرضه اتفاقاً وسجود في آخرها السهو ولأن السنة صادفت حرمة الصلاة فصار مقيماً كذلك في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمة الاختلاف تظهر في مسألة رابعة وهي ما إذا اقتدى به إنسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصد اهل يقضي أم لا فعند محمد يقضي سجد الامام أولم يسجد لجهة الاقتداء وعندهم لا يقضي لعدم صحة الاقتداء فليست مسألة رابعة بل متفرعة على مسألة المقتدى وهي صحة الاقتداء فإنه إن صح الاقتداء أو فإنها لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمة الاختلاف تظهر أيضاً في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الأخيرة وهي قعدة سجود السهو ولا نهاقعدة الحتم عنده وعندهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لأنه لمساعد إلى السجود تبين أنه لم يكن خارجاً فكانت الأولى قعدة الحتم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التحير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا فلا فإدان السجود واجب وان قصد بسلامة قطع صلاته لأن هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة أما عند محمد فظاهر لأنه لا يخرج عنه حرمتها أصلاً عنده وأما عندهما فلا يخرج عنه خروجاً باتفاقاً لا ينقطع الاحرام مطلقاً فلما نوى القطع تكون نيته مبذولة للشروع فبلغت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظاهر ستا بخلاف ما إذا نوى الكفر فإنه يحكم بكفره ولو ال الاعتقاد قد بسجود السهو لأنه لو سلم وهو هذا كرسجدة الصلوية تفسد صلاته والفرق ان سجود السهو يؤتى به في حرمة الصلاة وهي باقية والصلوية يؤتى بها في حقيقة تها وقد بطلت بالسلام العبد وفي فتح القدير واعلم ان ما قد بيناه من قولنا ان سلام من عليه السهو ولا يخرج عنه حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعاً والالم يعد إلى حرمتها بل الحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلاً لا يخرجاً وبعد ذلك فإن لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعاً مع ذلك وان كان فان سلم ذا كراهه وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركناً فسدت وان سلم غير ذلك ان عليه شيئاً لم يصبر خارجاً وعلى هذا تجري الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكروا في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدنا السهو وان سلم وهو غير ذلك لهما أو ذا كرلسهو خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً للصلاة وسجد للتلاوة أولاً ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كرلسهو أو ذا كرللتلاوة خاصة فان سلامه يكون قاطعاً وسقط عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صليية وسجدنا السهو وان سلم وهو غير ذلك لهما أو ذا كرلسهو فان سلامه لا يكون قاطعاً وسجد للصليية ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كرلسهو أو ذا كرللتلاوة خاصة فان سلامه يكون قاطعاً وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصليية والتلاوة والسهو وان سلم وهو غير ذلك لهما أو ذا كرلسهو ولا يكون سلامه قاطعاً ويسجد للاول وللاول ان كانت سجدة التلاوة أولاً فانه يسجدنا

نية الإقامة في حرمة الصلاة
كما صرح به قاضيان في
شرح الجامع وفي النهاية
والغنية والفتح فلا
يتغير فرضه سواء سجد
بعدها أو لم يسجد كما يأتي
التصریح به عن الدراية
وهذا التقرير يظهر
لك اندفاع ما ذكره
الشرنبلالي منتصرا
لصاحب غاية البيان
جازما بأنه ان سجد يعود
ويؤزمه الاتمام وأنه لا فرق
وسجد للسهو وان سلم
للقطع

حينئذ بين هذه وبين
ما إذا نوى بعد السجود
حيث اتفقوا على صحتها
(قوله ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدتنا السهو
الخ) ذكر في المباحث
أيضا ما لو سلم وعليه سجدة
تلاوة أو قراءة التشهد
الآخر قال فإن سلم وهو
إذا كر لها سقطت عنه
لأن سلامه سلام عمد
يخرجه من الصلاة ولا
يفسد صلاته لأنه لم يبق
عليه ركن من أركان
الصلاة لكنها تنقص
ترك الواجب وإن كان
بها من غير التسقط لأن
سلام السهو لا يخرج من
صلاة حتى يصح الاقتداء

وَيَنْتَقِضُ وَضُوءُهُ بِالْقَهْقَرَةِ وَيَتَحَوَّلُ فَرَضُهُ أَرْبَعًا نِيَّةً لِقَامَةِ لَوْ كَانَ مُسَافِرًا (قَوْلُهُ وَسَقَطَتْ عَنْهُ التَّلَاوَةُ وَالسَّهْوُ) أَيْ وَلَا تَقْسُدُ صَلَاتُهُ إِسْمَارُكَ ذَا فِي الْبِدَائِعِ أَيْ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ عَلَيْهِ رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الصَّلَاةِ وَلَكِنْ صَلَاتُهُ بِأَقْصَى التَّرْكِ الْوَاحِدِ

(قوله لا نه سلام سهو الخ) تعليل لما اذا كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرا لها عمدا والى غيرها سهو ولم يعمل لما اذا كان ذا كرا لها الظاهر ورد على انه لو كان ذا كرا للصليبة فقط ١١٧ فالجواب حكم بالفساد ظاهر لانها باطلات

بالسلام العمد وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة فقط مع انه قد عرف صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذكرا هناك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصليبة متروكة هنا وهي ركن ترجح جانب الخروج بالسلام وان كان سهوا في جانبها عمدا في

وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والا أخذ بالقل

جانب التلاوة لا نأولم فتحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اتيانه بالصليبة واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضا لبقاء التحريم ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كرا للتلاوة فكان عمدا في حقها كافي البدائع قال وقرأة التشهد الاخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قوله وقد عمل في فتح القدير الخ) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده

وان كانت الصليبة أولا فانه يسجد هاتم يشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدة في السهو وان كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة أو لهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعا للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمدا في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العميد يخرج فترجح جانب الخروج احتياطاً ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرماً وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذا كرا للكل أو ساهياً للكل اهـ وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صليبة أو سجدة تلاوة منذ كراهها فان كانت صليبة فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفس من سقطت سجود السهو في ان التلاوة انما سقطت لكون الصلاة تامة لا تقضى خارجها وقد صار خارجاً وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد عمل في فتح القدير اسقوطها بما يحتاج البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يشهد فانه يشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اهـ وعمل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمدا صار به خارجاً من الصلاة اهـ ولعله لما صار قاطعاً بالنسبة الى التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليبة فانه لم يجعل قاطعاً بالنسبة الى شيء وفي الولا الحجة ولو سلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضا كان أو نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريم الاول قد انقطعت وهذه تحريم قد استأنفت والنقصان الذي حصل في التحريم الاول لا يمكن جبره بفعله في التحريم الاخرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والا أخذ بالقل) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فلم يستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له توفيقاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً اذا شك أحدكم فليختر الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيراً وبين ما رواه الترمذي مرفوعاً اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحداً صلى أو اثنين فليبن على واحد وان لم يدر اثنين صلى أو ثلاثاً فليبن على اثنين فان لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبن على ثلاث ولا يسجد سجدة قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبنى على الأقل ويباعد هذا الجمع المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولاً والوقت باق يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وحل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان لا سخران على ما اذا كان يكتر منه لازوم الحرج بتقدير الزام وهو منتف شرعاً بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحريم قبل الشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كافي الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانياً لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحريم في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبنى في الحج على الأقل في ظاهر الرواية وأما كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً لا شيء عليه ويجعل كانه صلى أربعاً لا امره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

عن البدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هنالم يلزم المحذور ولكن أشار الى جوابه بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التناثر خانية ولو شك بعد الفراغ من التشهد الركعة الأخيرة تامة ما ننسأ فكذلك الحوات يحمل على انه أتم الصلاة هكذا روى عن محمد اهـ

الشك في التعمين ليس غير ان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعينه قالوا بسجدة واحدة
ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد لاسم والى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء
لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد ذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعينه نعم يستثنى
منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو أخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر ثلاثا وشك في
صدقه وكذب به فانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه
صلى أربعاً فانه لا يلتفت الى قول الخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على
يقين لا يعيد والا بما يقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام
مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم
معه مقتدين به صح اقتداؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتفل بالمتفل وان
كان كاذبا يكون اقتداء المعتصم بالمعتصم بالمفترض الى آخره في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد
بتعريف بكامة كم لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في
الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشئ ولو
تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدرى انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي
هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها
من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شئ عليه واختلفوا في معنى قولهم
أول مرة فأكثرت مشايخنا كما في الخلاصة والخاتمة والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني
لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان
السهو ليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال نفع الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل
كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سها في
صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنيين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لانه لم يكن من عادته
وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارات التين الاخرى يتجه في ذلك كذا
في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي ونفع الاسلام ويتحرى على قول
الاكثر فقط لانه أول سهو وقع له في تلك الصلاة فاستأنف على قول نفع الاسلام كما لا يخفى وهذا
الاختلاف يفسر قولهم وان كثرت تحريه فعلى قول الاكثر المراد بالكثر مرتان بعد بلوغه وعلى
قول نفع الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنته ولعله على قول السرخسي
وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان
يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمستغنى ومن شك انه كثير الافتتاح
أولا وهل أحدث أولا وهل أصابت النجاسة ثوبه أولا أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة
والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فانه لا يصير شارحا لانه لا يثبت له
شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون الافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة
بعمل منافع لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف محللا دون
الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بهما من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمواف
وأكلها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها
فرضا ولو كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاؤه وان أكلها لو حوّل الاستئناف ولم أره هذا التفريع

(قوله الى آخر ما في
الخلاصة) أقول وتما
عبارتها ولو استيقن واحد
من القوم انه صلى ثلاثا
واستيقن واحد انه صلى
أربعاً والامام والقوم في
شك ليس على الامام
والقوم شئ وعلى المستيقن
بالنقصان الاعادة ولو
كان الامام استيقن أنه
صلى ثلاثا كان عليه أن
يعيد بالقوم ولا اعادة
على الذي يقن بالتمام
ولو استيقن واحد من
القوم بالنقصان وشك
الامام والقوم فان كان
ذلك في الوقت أعادوها
احتياطا وان لم يعيدوا
مضى عليهم الا اذا استيقن
عدلان بالنقصان وأخبرنا
ذلك اه

(قوله وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدّم في التيميم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوى وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن وإذا قدّ القلب على أحدهما وترك الآخر فهو الأكبر الظن وغالب الرأي اهـ لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذ ولم يطرح الآخر وان عليه ١١٩ الظن زيادة على أصل الرجحان

لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اهـ (قوله ولو شك أنها الثانية الخ) قال الرملي أي شك في الركعة التي قام إليها أنها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها أنها الثانية أو الثالثة لا يقعد وهو الصحيح لأنها كانت ثالثة فظاهر وإن كانت ثانية فقد تقدم أنه إذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال انها ثالثة والعود فرض فيهما فمتشهد ويقوم فصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثانية كذا في شرح منية المنصلي للحاي (قوله ارتفعت ثلاث السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية ما قدمناه في تذكرة صلوة من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغناه عليه ينبغي أن تفسد هنا لعدم ارتقاض السجدة المذكورة (قوله

منعولا الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناسف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكر وان الشك تساوي الامر بين الظن رجحان جهة الصوت والوهيم رجحان جهة الخطأ فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبني على الأقل فيجعلها واحدة ولو شك انها ثمانية وثانية ولو شك انها ثالثة وثالثة ولو شك انها رابعة وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم ان يحصل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجبا فان وقع في رباي أنها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى فيأتي بربع قعدات يقعدان مفروضتان وهى الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه آخر صلاته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع يتوهم انه محتمل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المحتبى فلعل ما في الهداية مبني على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه آخر صلاته فرض ولو شك انها الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو قعد ثم قام فصلي أخرى وقعد ثم اربعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام انها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدرا للتشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بقراءة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فان شك أنها الاولى أو الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى أم الثانية لأنها ان كانت الاولى لم يمه المضى فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذ رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمّد لانه كما تدكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه التحديث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهى مسئلة زهوان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك في الفجر انها ثمانية أم ثالثة ولم يقع تحريره على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بحالها يتحرى ان وقع تحريره انها ثمانية يمضي على صلاته وان وقع تحريره انها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريره أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريره على شيء فسدت صلاته أيضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك انها اربعة أو الخامسة ولو شك انها ثالثة أو خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويتشهد

فسدت) لاحتمال أنه قيد الثالثة بالسجدة الثانية وخطا المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعني المكتوبة كذا في التاترخانية وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد دفعه من السجدة الاولى بسجدة ثانية اولا (قوله ثم يصلي ركعة أخرى) ويتشهد لنظر ما الداعي الى هذا التشهد وان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيها بخلاف ما قبلها التي عاد اليها انها ثمانية أو رابعة وبخلاف ما بعد ما فانها رابعة أو سادسة فليراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولو شك أنها اربعة

أو الخامسة أو أنها الثالثة
أو الخامسة ثم ذكر الخ
كما هنا وهو ظاهر في
الأولى فقط (قوله فينبغي
أن لا تفسد الخ) قال
الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
والأول المجزوم به في
كتب عديدة معتمدة اه
(قوله وذكر في التجنيس
إذا سلم الخ) هذا مبني على
أصول أحدها أن
وان توههم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه
صلى ركعتين أتمها وسجد
للسهو

الترتيب في أداء السجدة
ليس بشرط ثانيها أن
المتركة إذا قضيت
التحقت بمحلها وصارت
كالموادة في محلها ثالثها
أن سلام الساهی لا
يخرجه عن حرمة الصلاة
رابعها أن السجدة إذا
قانت عن محلها لا تجوز
الانيسة القضاء متى لم
تفت عن محلها تجوز
بدون نية القضاء وانما
تقوت عن محلها بتخلل
ركعة كاملة وبما دون
الكاملة لا تقوت عن
محلها لانه محل الرقص
وتعمامه في التاترخانية
وغيرها

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد وسجد السهو ولو شك في الزمر وهو قائم انها ثانية أم ثالثه
يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا والمختار الى هنا
عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تعالما في الهداية وهو
مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقل كذا
في فتح القدير وترك المحقق قيدا لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قد رآه ركن
ولم يشغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان في
فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله بغيره مكره مقدار أداء الركن
وجوب السهو والا فلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة
فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقضان بطول التفكير لا بمطلقه (قوله وان توههم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث
ذی الیدین ولان السلام ساهيا لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجهه فبديه لانه لو سلم على ظن انه
مسافر أو على ظن انها الجمعة أو كان قريب العهد بالاسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان أو كان
في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم أو سلم ذاكر ان عليه ركعات فظن ان صلواته تسقط لانه سلم عامدا
وفي المجتبى ولو سلم المصلي عمدا قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصده خطاب آدمي اه
فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني و مراده من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم
بعدم تمامها له دخل فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صليبة أو تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان
في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته
اذا كان المتروكة صليبة وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحتها الاقتداء ووجب القضاء على
الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثالا يلزمه قضاء الأربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان
كان مسافرا وان كان في الصحراء فانصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو بمنه أو بسيرة فسدت في
الصليبة وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوة وان مشى امامه لم يذكرك في ظاهر الرواية وحكمه ان
كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له سترة فقبل ان مشى قدرا الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
وهو مروي عن أبي يوسف اعتبار الاخذ الحائنين بالآخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم ذكر انه ترك سجدة
صليبة ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلاته لانها صارت دينيا في دمه فصارت قضاء وانعدمت
نية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الارواية عن أبي يوسف لانها لم تضرد بنى في دمه
فذا بت سجدنا السهو عن الصليبة ولو كانت المسئلة بحالها الا انه لما سلم للفجر تذكرا ان عليه سجدة
التلاوة فسجد لها ثم تذكرا ان عليه سجدة صليبة فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين
عليه فانصرف نية الى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء اه وفي الظهيرية واذا سلم
سأها وعليه سجدة فان كانت سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاع القعدة روايتان والاصح رواية
الارتفاع وان كانت صليبة يأتي بها وترتفع القعدة اه وفي التجنيس اذا صلى رجل من المغرب
ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه أتمها فسلم ثم قام فكبر بنوى الدخول في سنة المغرب ثم تذكرا انه

(باب صلاة المريض) (قوله إذا كان التعذر أعظم الخ) قال في النهر أقول حيث أنزله المحقق لم أن يكون بمعنى التعسر لما قد عرفت أنه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه أن يريده حقيقة وهو ما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف وقوله في الشرب لالته

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لأن المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو غيره وإن أريد به غير ما أراد المصنف

أعني الأعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة إلى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وإن أريد

(باب صلاة المريض) تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد

منه ما هو الأصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكئا) أي على خادم له كافي الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسألة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذين ما لو وجد قوما يستعين بهم في الإقامة والنيات

لم يصل المغرب وقد سجد للسنة أو لأفصال المغرب فأسد لأنه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون نافلا من الغرض إلى النفل قبل إتمامها وأما إذا سلم ثم تذكر أنه لم يتم فحسب أن صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا إن صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزاء المغرب الأول لأن فيه المغرب ثانيا لا تصح بقى مجرد التكبير وهذا يخرج عن الصلاة إياه ومسائل السجدة معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا يطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

(باب صلاة المريض)

ذكرها عقب سجود السهو ولا نهان العوارض السماوية والأول أعم موقعا للشمولة المريض والصحيح فكانت الحاجة إلى بيانه أبس فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري إذ لا شك أن فهم المراد من أعطى المرض أحلى من فهمه من قولنا معنى يرول بحلوه في بدن الخى اعتدال الطبائع الأربع بل ذلك يجري مجرى مجرى التعذر بف بالاختفى وعرفه في كشف الأسرار بأنه حالة للبدن خارجة عن مجرى الطبيعي والإضافة فيه من باب إضافة الفعل إلى فاعله كقيام زيد أو إلى محله كتخريبك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا بركع ويسجد) لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تنزل في الصلاة أي قياما أن قدر أو وقعودا أن يحزروا عليه وعلى جنوبهم أن يحزروا عن القعود ومحدث عمران بن حصين أخرجه الجماعة إلا مساقا قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فإن لم تستطع فاستلقيا لا تكف الله نفسا الاوسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل أنه عطف عليه التعذر المحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر وقيل ما يبلغ الإفطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يجزئه عن القيام بجوانبه والأصح أن يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والختي وغيرهما وإذا كان التعذر أعظم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة إلى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كافي الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبجج للإفطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يحد به وجها أه قيد بتعذر القيام أي جميعه لأنه لو قدر عليه متكئا أو معتمدا على عصا أو حائط لا يجزئه الا كذلك خصوص على قوله ما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني إذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وإن لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه وكذا إذا حزر عن القعود وقدر على الاتكاف والاستناد إلى إنسان أو إلى حائط أو إلى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز المحكمي فالوصام رمضان صلى قاعدا وإن أفطر صلى قائما بصوم ويصلى قاعدا ولو حزر عن السجود وقدر على القيام فإنه لا يجب عليه القيام والوصلى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لافاته يصلى قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سال بوله ولو استلقى لافاته يصلى قاعدا ولا يستلقى لانها مستلقيا لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحب فاستوى أو تمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فخرجت

(باب صلاة المريض) - مجرى ثاني

في الوضوء إلا أن يراد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجع

إحدى يديه وتحاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق بالخطأ ولا أن الجمع بين حق الله وحق الولد
 ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو أن يصلي قائماً أو كان في حياء لا يستطيع أن يقيم صلاته
 فيه وإن خرج لم يستطيع أن يصلي من الطين والمطر أنه يصلي قاعداً ومن به أدنى علة وهو في طريق
 خفاف أن نزل عن الميمل للصلاة بقي في الطريق فإنه يجوز أن يصلي القرائن على محله وكذلك المريض
 الركاب إذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلف المشايخ فيما
 إذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج إلى الجماعة يعجز عن القيام والأصح أنه يخرج إلى
 الجماعة ويصلي قاعداً كذا في الروايات وفيه من باب صفة الصلاة أن الفتوى على خلافه (قوله)
 وموميان تعذر أي يصلي مومياً وهو قاعداً تعذراً لكوع والسجود لما قد مناه ولأن الطاعة
 بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الأيماء بالركوع والسجود مشتبهاً على أنه يكفيه بعض
 الانحناء أم أقضى ما يمكنه إلى أن ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الأئمة الخوافي أن
 المومى إذا خفض رأسه للركوع شيئاً ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائداً والصق وجهه عليها
 ووجد أدنى الانحناء جاز عن الأيماء والأفلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر إذا كان يحمله وأيمه
 عذراً يصلي بالأيماء ولا يلزمه تقريب الجهة إلى الأرض باقضي ما يمكنه وهذا نص في بابه ثم إذا
 صلى المريض قاعداً بركوع وسجود أو بأيماء كيف يقدر إما في حال التشهد فإنه يجلس كما يجلس
 للتشهد بالاجتماع وإما في حالة القراءة وحال الركوع وروى عن أبي حنيفة أنه يجلس كيف شاء من غير
 كراهة أن شاء محتجماً وأن شاء متربعا وأن شاء على ركبتيه كافي التشهد وقال زفر يفرش رجله
 اليسرى في جميع صلاته واليمين ما روى عن أبي حنيفة لأن عذر المريض أسقط عنه الأركان فلا ين
 يسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والروايات المحضة الفتوى على قول زفر
 لأن ذلك أيسر على المريض ولا يخفى ما فيه بل الأيسر عدم التقيد بكيفية من الكيفيات والمذهب
 الأول وفي الخلاصة وإن لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالتكلم سواء ومن صلى
 وبجهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الأيماء وعليه أن يسجد على أنفه وإن لم يستجد
 على أنفه لم يجزه ثم قال وفي إزيادات رجل بحلقه جرح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من
 الأفعال فإنه يصلي قاعداً بالأيماء اهـ وبهذا طهران تعذر أحدهما كاف للأيماء بهما وفي
 البدائع أن الركوع يسقط عن سقط عنه السجود وإن كان قادراً على الركوع اهـ ولم أر حكماً
 إذا تعذر الركوع دون السجود وكان غير واقع وفي القنية أخذته شققة لا يمكنه السجود يومئذ
 (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لأنه قائم مقامهما فأخذ حكمهما عن علي
 رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض أن لم يستطيع أن يسجد أو جعل
 سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فجعل
 سجوده ركوعاً وركوعه أيماء والركوع أخفض من الأيماء كذا في البدائع وظاهرة كعبه
 يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواه لا يصح ويدل عليه أيضاً ما سبق (قوله)
 ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه فإن فعل وهو يخفض رأسه صريح والألا أي وإن لم يخفض رأسه
 لم يجز لأن الفرض في حق الأيماء ولم يوجد فإن لم يخفض فهو حرام لاطلاق الصلاة المنهي عنه قوله
 تعالى ولا يبطأوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فذكره صريحاً في البدائع وغيره ما روى
 أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجدته يصلي كذا فقال إن قدرت أن تسجد

وموميان تعذر وجعل
 سجوده أخفض ولا يرفع
 إلى وجهه شيئاً يسجد عليه
 فإن فعل وهو يخفض
 رأسه صريح والألا

(قوله هذا شيء عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة مجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارته غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فإن كانت الوساوسة موضوعة على الأرض وكان سجدها على ما أجازت مسلاة فقد صحح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها لعل كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا بعد عدم الكراهة الآن يقال الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما إذا كان على الأرض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع إلى وجهه شيء

يسجد عليه فمسه إشارة إلى أنه لو تسجد على شيء مرفوع موضوع على الأرض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالصبي لكن لو زاد بومئ ولا يسجد عليه كافي الزاهد اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أي بان أخذ بيده عوداً أو حجراً ووضعته على جبهته

وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والافاء اه وعندى فيه نظراً لأن خفض الرأس بالر كوع ليس الايماء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الر كوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الأرض فاسجدوا فأوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعود فوجده يصلي ويرفع اليده عوداً فيسجد عليه فنزع ذلك من يده من كان في يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان أوم سجدك وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتتخذون مع الله آلهة اه واستدل بالكرهية في المحيط بنهيته عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد يخفف الرأس خفضها الر كوع ثم السجود أخفض من الر كوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولول الجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الأرض لم يجز إلا أن يخفف برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزمه حينئذ فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالانثناء الا إذا حرك رأسه فيجوز ولو جود الايماء لا وجود السجود على ذلك الشيء اه وصححه في الخلاصة فيمكن أن يكون فرضه الايماء لعجزه عن السجود إذا لو كان قادر على الر كوع والسجود فرفع اليده ففعل عليه قالوا ان كان إلى السجود أقرب منه إلى القعود جاز والافلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الايماء فهو متصل بالاياء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتحريم بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجانب جواب الكتب المشهورة كالمهذبة وشروخها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قبل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه إلى القبلة اه وهذا الاظهر حتى والاظهر المحواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلي على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللمصنف صح في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا اوضح في المحل هكذا ليكون مستقبل القبلة فأما المستلق فيكون مستقبل السماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا أو على ايماء ولان التوجه إلى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستلقياً يقع ايماءه إلى القبلة وإذا صلى على الجانب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقبل ان المرض الذي كان به ان يركع أو يركع لا يستطع ان يستلق على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه إذا نام وان كان مستلقياً بخلاف الوضع في المحل لا نه ليس على الميت فعل يجب توجيهه إلى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها أو أي فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للر كوع من الصبي ركوعاً ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لانه قد مر ان المفروض من الر كوع كافي البدائع وأكثر الكتب أصل الانثناء وليس وعن الحاوي الر كوع انثناء الظهر وأما ما في النية انه طاعة الرأس فالمراد به مع انثناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما تقدمناه مسوطاً في محله وسيأتى ما يوضحه فالاولى جعل كلام الر يلقى على ما إذا وجد أدنى انثناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالمراد به انثناء الرأس كعب الساجدة لانه اقتداء القائم بالقاع الذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الخشب وأطلق في تقدير القعود فشمع التعذر المحكي كالقعود ولو كان من خشب الماء
من عتيقه فأمره الطبيب أن يستلقي أياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجراه أن يستلقي
ويصلي بالإيماء لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس ككذافي البدائع وفي الخلاصة وإذا لم يقدر على
القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب وفي الحديث
ويزني للمستلقي أن يتصبر كتيهه أن قدر حتى لا يجد رجلاه إلى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت
رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء مع
الأصحاء عن الإيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البديل للاركان الثلاثة أعني القيام
والركوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بد لها عند العجز عنها فيصلي بغير القراءة وفي الحديث قبل
في الأيمى والآخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتسمية الحج وقيل لا يجب وإذا لم يعرف الاقولة الحمد
لله يأتي به في كل ركعة ولا يكرهها بخلاف التيمم فإنه يكرهها وقد اتفقوا على أن يكون
القعود مقدرا اه وأشار بسقوط الاركان عند العجز إلى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالاولى
فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا غيره يصلي كذلك لأنه
ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البر في ظاهر الجواب لأن العجز عن تحصيل الشرائط
لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الا إعادة فهو هنا أولى ككذافي البدائع وفي الخلاصة
فإن وحدا أحدا يحوله فلم يأمره وصلى إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على أن الاستقاع بقوة
الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحدا يحوله إلى مكان طاهر ثم
قال مريض بجرح تحت ثياب نجسة إن كان بحال لا يسطح تحته شيء إلا نجس من ساعته أنه أن يصلي
على حائه وكذا لو لم يتنجس الثاني إلا أنه يزداد مرضه أنه أن يصلي فيه اه وفي الوصول الحجة المريض إذا
كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعليه أن توضئه لأنها مملوكة وطاعة المالك واجبة إذا
عزى عن المعصية وإذا كان له امرأة لا يجب عليها أن توضئه لأن هذا ليس من حقوق النكاح إلا إذا
تبرعت فهو عاتق على البر والعبد المريض إذا كان لا يستطيع أن يتوضأ يجب على مولاه أن توضئه
بخلاف المراءاة المريضة حيث لا يجب على الزوج أن يتعاهدها إلا بالمعاهدة أصلا لا بالملك وأصلح
المالك على المالك وأما المرأة حرة فكان أصلها عليها اه وفي التبيين قال أبو حنيفة في توضي
لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالإيماء ثم يعيد ما صلى بالإيماء قضاء بحق الوقت
بالتشبه وانما يعيد لأن العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا الساجد
وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لأن هذه الأفعال منافية للصلاة وإنه لا يفعل
النبي صلى الله عليه وسلم عن صلواته يوم الخندق لأجل القتال ثم قال الغريبي في العذر إذا حضرته
الصلاة أن وحدها يتعلق به أو كان طاهرا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالإيماء من غير أن يحتاج
فيه إلى عمل كثير اقترض عليه أداء الصلاة لأنه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن طاهرا في السباحة
يعذر بالتأخير إلى أن يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اه وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة
إلا بصوت مثل أوجه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة الأخرس
ثم انطلق لسانه لا يلزمه إعادة (قوله والاخرت) أي وإن لم يقدر على الإيماء برأسه أخرت
الصلاة إلى القدرة وفي الهداية وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط الصلاة عنه وإن كان
العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مقيما هو الصحيح لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المعنى عليه اه

(قوله متوجها نحو القبلة
ورأسه إلى المشرق الخ)
هذا التامية تصور في بلادهم
كبخارى وما والاها مما هو
جهة المشرق فإن قبلتهم
تكون إلى جهة المغرب
وأما في بلادنا الشامية فلا
يتصور بل إذا اضطجع
على قفاه نحو القبلة
يكون رأسه إلى الشمال
والمغرب عن يمينه والمشرق
عن يساره وعلى ما ذكر
فإن كان في جهة المغرب
يكون الأمر فيه على
عكس ما قاله (قوله وفي
التبيين قال أبو حنيفة
الخ) الظاهر أن المراد به
المحبوس كما يشعر به آخر
الكلام تأمل (قوله يوما
وليلا) انظر ما فائدة
التقييده

والاخرت

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قد مضى في الطهارة ترجيح الوجوب
بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التاتارخانية بعد القولين السابقين وقال بعضهم يسقط مطلقا غير فصل واليه ما
شبه من الائمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونقصها
وقد بحث في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذا لم يزد على يوم ١٢٥ ولية حتى يجب الايصاء عليه

اذا قدر وان لم يصح منه
ويرد عليه ما في البدائع
من انه ينبغي أن يقال
الخ قال الرملي قوله ويرد
عليه الخ في هذا المحل غلط
والذي في البدائع ثم اذا
سقطت عنه الصلاة بحكم
الجز فان مات من ذلك
المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه
شي عليه لانه لم يدرك وقت
القضاء وأما اذا برئ وصح
فان كان المتروك صلاة
يوم وليلة أو أقل فعليه
القضاء بالاجماع الى آخر
ما فهم اه هذا وارد على بحث
الكامل في فتح القدير اه
قلت لم يظهر لي المخالفة في
كلام الفتح ما في البدائع
فان نص كلامه بعد نقله
عبارة التبيين السابقة
هكذا ومن تأمل تعليل
الاصحاب في الاصول
وسأقن ان المجنون يفيق
في أثناء الشهر ولو ساعة
يلزمه قضاء كل الشهر
وكذا الذي جن أو أغشى

ورده في الاسلام وقاضى غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي
الطهارة وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي
لتوجيه الخطاب وصحة في البدائع وخزم به الولوالجي وصاحب التبيين مخالفا لما في الهداية
واختاره المصنف في الكافي وصححه في النبايع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المنع عليه
اه وعلى هذا فعني قوله عليه السلام قاله أحق بقبول العذر أى عذر السقوط وعلى ما اختاره
صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيان بما ذكره محمد
فمن قطع يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه ثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه
الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكلاهما فيما اذا
صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى
لا يلزمه الايصاء به فصار كالمسافر والمريض اذا أفطر في رمضان وما ناقض الاقامة والصحة اه ثم اعلم
ان ظاهر ما في بعض الكتب بوجه ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا
والمتفصل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كافي
البدائع وغاية البيان انما يحمل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان
ولان قاضيان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من
مرضه أما اذا مات منه فانه يلقي الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذا لم يقدر في مرضه على
الايضاء بالرأس أما ان قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لظهور
وايدته في الايصاء بالاطعام عنه وفي السراج الزهراج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض
أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجتماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوما وليلة وهو يعقل
قضى اجتماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي الفتنة
ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشبهه على المريض أعداد الركعات أو
السجودات لمعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اذاهما بتلقين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه
وقلبه وحاجبه) وقال زفر يوشى بحاجبه فان عجز فبعينه فان عجز فقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه
وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح مذهبا حديث عمران وابن عمر فان لم يستطع
الايضاء برأسه والله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب
والحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبارا بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالجز وفي فتاوى
فاضلحان المريض اذا عجز عن الايضاء فرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى اقتدح في ذهنه إيجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم
لايصاء به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه
للقضاء وان كانت أقل وجب قال في النبايع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراه ما ش على ما صححه قاضيان غير انه يفيدان ما
ون الاكثر يلزمه قضاؤه اذا قدر عليه ولو بالايضاء وان لم يقضه يلزمه الايصاء به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك
(قوله في الحقيقة التي بعد هذه وعدم كراهة العجز من غير عذر هكذا هو في نسخة الحاشي وأنتباه تعالىها وفي بعض النسخ
قوله وعليه ظاهر المعنى تأما اه

(قوله فعل هذا الخ) أقول هذا ما يدل على أن مجرد طأأة الرأس لا تكون ركوعاً ولا سجوداً كقولنا وقصروا على ذكر الصلاة
للسجود فلا بد في الركوع من الخفاء ١٢٦ كما مر ولا فهو إيماء (قول المصنف أو ما قاعداً) قال في النهر هذا أولى من قول

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اهـ فعلى هذا حقيقة الإيماء
هي طأأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً) لان ركبة القيام انما
به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركعاً فيجوز ولا قاعداً
هو الإيماء قاعداً لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الخنزة حيث لم يلزمه سقوط القيام بسبب سقوط
السجود لان صلاة الخنزة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي الجنبى وان أو ما بالسجود قائماً
يجزوه وهذا أحسن وأقرب كما لو أمأ بالركوع جالساً لا يصح على الأصح اهـ والظاهر من المذهب
جواز الإيماء بها قائماً وقاعداً كما لا يخفى وذكره في فتاواه رجل به جرح ان يصلى بالاناء
قائماً لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه يصلى قائماً ويؤتى للركوع ثم يجلس ويؤتى
للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قائماً هكذا يؤتى بها فلا حرج
صلاته لان الإيماء للسجود جالساً أقرب الى حقيقة السجود اهـ وأو ما بالهيسر كذا في السير
الوهاب (قوله ولو مرض في صلاته يتم بما قدر) يعني قاعداً بركع وسجد أوه ومما ان تعذر
مستلقياً ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف انه
اذا صار الى حالة الإيماء يستقبل الصلاة لان تحريره انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا
بدونها ووجه المشهور رآه اذ انى كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً واذا استقبل كان
كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملاً أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعداً بركع وسجد
بنى ولو كان مومئلاً) أى لو كان يصلى بالإيماء فصيح لا يبنى لانه لا يجوز اقتداء الركع بالمومئ
فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعداً الذى بركع وسجد خلافاً لما سبق فيدركه صلى
بالإيماء لانه لو كان اقتحمها بالإيماء ثم قدر قيل ان بركع وسجد بالإيماء طأأته ان يهمل لانه لم يؤدركا
بالإيماء وانما هو مجرد تحريمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف وأشار الى انه لو كان يؤتى مصطعاً
ثم قدر على التعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى
فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللتطوع ان يتكفى على شئ ان أعيا) أى تعب لانه عذر اطاق
في الشئ فشمل العصا والمخاط وأشار الى ان له ان يقعد أيضاً عند أى خفيفة وعند همل لا يجوز له
القعود الا اذا انحز لما من قبل وقيد بقوله ان أعيا لان الاتكاء مكره بغير عذر لانه إساءة في الصلاة
وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهته القعود من غير عذر عده (قوله
ولو صلى في ذلك قاعداً بلا عذر صخ) يعني صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صحت عند أى خفيفة وقداً إساءة كما
في البدائع وقال لا يجوز له الامن عليه لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان التائب فيها دوران
الرأس وهو كالحق الا ان القيام أفضل لانه أبعده عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه
لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو
بالمربوطة بالشط أما اذا كانت مربوطة في ناحية البحر فالأصح ان كان الرجح بحر كراهته إساءة
كالسائرة والاف كالأفقه ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار حوازي الصلاة في المربوطة في الشط
مطلقاً وفي الأيضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الأرض فصلى قائماً حازلاً

صلى قاعداً اذ يفترض
عليه أن يقوم للقراءة
فاذا جاء أو ان الركوع
والسجود أو ما قاعداً اهـ
قلت ومقتضاه افتراض
التحريرة قائماً أيضاً ولم
أر ما ذكره في شئ من
وان تعذر الركوع
والسجود لا القيام أو ما
قاعداً ولو مرض في صلاته
يتم بما قدر ولو صلى قاعداً
بركع وسجد فصح بنى
ولو كان مومئلاً وللتطوع
أن يتكفى على شئ ان أعيا
ولو صلى في ذلك قاعداً
بلا عذر صخ

الكتب التي عندي من
فتاوى وشروح وغيرها
بل كلهم متفقون على
سقوط ركبة القيام
وان شرعيته لا توصل الى
السجود على ان القعود
قيام من وجهه ولذا يجوز
اقتداء الركع بالساجد
بالقاعداً ومن غير بقوله
صلى قاعداً يؤتى إيماء
القعود في المختصر
وصاحب الهداية في كتابه
الهداية وكتاب مختارات
النوازل وهي عبارة
الكبرى أيضاً كما في

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً ان لا يسقط الركوع عنه اذا انحز عن السجود فقط لانه يمكنه أدائه قائماً
كالقراءة مع انه يسقط عنه كما مر عن البدائع وبعد هذا فان كان مكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياساً على ما اذا قدر على
القيام حيث يلزمه القراءة فيه فالفرق جلى لا يخفى فلما راجع (قوله وأشار الى انه الخ) قال في النهر في هذه الإشارة نظر

ولو كان موميا بالحال
السابقة أى ولو كان يصلي
قاعد موميا فتدبره
(قوله فان كانت مربوطة
ويمكنه الخروج لم تجز
الصلاة فيها) وعلى هذا
ينبغي أن لا تجوز الصلاة
فيها اذا كانت سائرة مع
امكان الخروج الى البر
وهذه المسئلة الناس عنها
خافون كذا في شرح
المنية (قوله على الجحد)
ومن جن أو أغنى عليه
خمس صلوات قضى ولو
أكثر

قال الرملى الجحد شاطئ
النهر وهو بكسر الهم
كما في ابن امير حاج على
المنية (قوله فلا تجب مع
المتد منه مطلقا) أى
سواء كان أصليا أو عارضا
بعد البلوغ (قوله الا انه
يرد عليه الخ) أقول هذا
الكلام هنا غير محرر لانه
بعد ما ذكره من التعليل
لا ورود ما ذكر أصلا ثم
يرد ظاهره اما اذا كان
بسبب فزع من سبغ أو
خوف من عدو لانه
يتوهم فيه انه لم يحصل
بالآفة سماوية فلا يكون
ما ورد فيه النص فيجاب
بالمنع لان سببه القريب
ضعف القلب وهو مرض
ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فكيف يحكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها
لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حيث تد كالسمرير واختاره في المخطط
والبيدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لم تقم تجوز الصلاة فيها قاعدا
وانما الصلاة قاعدا ان تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالاعاء لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر
واطلائها فمثل ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى فان كانت السفينتان
معروبتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تدخل ما بينهما
فمراة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجسد والسفينة
واقفة وان كان بيده ويدهم طريق أو مقعدا من عظيم لم يصح اقتداءهم به لان الطريق ومثل
هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام في السفينة صح
اقتداؤه اذ ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت
صح اذ لم يكن امام الامام ولا ينفى عليه حاله كذا ههنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه
ترك الاستقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قولهم جميعا فعملهم أن يستقبلوا
وجههم القبلة كلما دارت السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاستيعاب (قوله ومن جن أو أغنى
عالم من صلوات قضى ولو أكثر) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب
الاعشاء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيخرج
في الاداء واذا قصرت قلت فلا يخرج والكثير ان يزيد على يوم وليس له لانه يدخل في حد التكرار
والجنون كالأعشاء على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينافي بشرط العبادات وهي النية فلا
يجب مع المتد منه مطلقا لا يخرج وما لا يعتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم
الخطاب زال قبل الامتناع ولا ينفى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملاكه وكان
اهل الثواب كان يوصى الصوم الغد فمن فيه عسكرا كله صح فلا يقضى لو افاق بعده اه قيد بالجنون
والاعشاء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليس له يقضى لان النوم مما لا يعتد يوما
ولانه خالفه فلا يخرج في القضاء بخلاف الاعشاء لانه مما يعتد عادة وقيد بدوام الاعشاء لانه اذا كان
يقضى فيها فانه ينظر فان كان لا فاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيبقى
قليل لا يعمده فيغنى عليه تعتبر هذه الافاقة قبيل ما قبلها من حكم الاعشاء اذا كان اقل من يوم
وليلا وان لم يكن لا فاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغنة فيتم كلامه بكلام الاعشاء ثم يغنى عليه فلا عبرة
بهذه الافاقة اطلق في الاعشاء والجنون فمثل ما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو
فلا يجب القضاء اذا امتد اجاعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال
عقله بالخمر أو اغنى عليه بسبب شرب الخمر أو الدوا فانه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال اتفاقا
لانه حصل عاهة ومعصية فلا يوجب التحفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا في الثاني عند أبي
حنيفة لان النص ورد في اعشاء حصل بالآفة سماوية فلا يكون واردا في اعشاء حصل بصنع العباد لان
المتد اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه اعشاء حصل
بما هو مباح كذا في المخطط ومثل ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجنوننا وزال وهو قول محمد
فالعارض والاصل عند سواه في سقوط القضاء اذا أكثر وعدمه اذ اقل وقال أبو يوسف الاصل
كالصلاة لا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاعشاء لان بينهما

فلا حسن في التعبير ما ذكره الشارح الزبني حيث ذكر اولاً ما اذا زال عقابه بالبحر او بالغ وعلل له ما تم ذكر مسئلة الفرق والخوف وعلى له ان كان ذكرها اخيراً بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملي يقول فيه يعلم ان الزوال لا يجب اهـ ١٢٨ والظاهر ان قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالنسبة الى لا بعد من السبب

(باب سجود التلاوة)
(قوله لكن لما كان الخ)
قال الرملي ووجه ما نحو وهو ان سجود التلاوة قديمة ون في الصلاة وقد يكون خارجها بخلاف صلاة المريض فانها نفس الصلاة واحكامها واردة

(باب سجود التلاوة)
تجب باربع عشرة آية على نفس المساهية فيها وكذا سجود السهو يؤدي فيها الاخرجها تأمل (قوله لان السماع سبب أيضاً) قال في التهر هذا مما لا حاجة اليه على رأى المصنف فقدر ج في الكافي ان السبب انما هو التلاوة وان السماع في حق السامع انما هو شرط فقط نعم ذهب صاحب الهداية الى ان السماع سبب أيضاً فاعتذر عنه شراحها بما مره وما في الكافي صحة في المحيط كافي التارخانة وصححه في الظهيرية أيضاً (قوله الا التخرعة) قال في النهر وينبغي ان يراى والائمة التعيين في القنية انه

فرق في الصوم فانه اذا اغنى عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم افاق فانه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وفاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سبب في بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثروا وهو قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الاصح وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضاً العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائدته تظهر فيما اذا اغنى عليه قبل الزوال وفاق من العبد بعد الزوال فعند أبي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا افاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب سجود التلاوة)

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهولان كلامهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض يعارض سماعاً كالسهو المحقة المناسبة به قنأ سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع بياناً للسبب لان السماع سبب أيضاً لما كان التلاوة لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاكنتي به وفي اضافة السجود الى التلاوة إشارة الى انه اذا كتبها أو تهجها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالتهجاء لانه موجود في القرآن وشراؤها شرائط الصلاة الا التخرعة لانها لا توجب سجوداً ولا تفسد الصلاة ولو وجد وركنها وضع الجبهة على الارض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الائمة لم يرض أو كان راكعاً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا تجزئة الائمة على الراحة لانها واجبة فلا يجوز أدائها على الرحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة أجمد اتم بمنزلة الطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الغرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجب عليه على الدابة تسقط بالائمة ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركع فادها بالائمة طاروا يفسدها ما يفسد الصلاة الحديث العمدة والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقبل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركوع وهو الرفع ولم يحصل بعده فاما عند أبي يوسف فقد حصل قبل العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الحاشية انما تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة المرأة لا تفسدها كما في صلاة الجنائز ولو نام فيم لا تنقض طهارته كالصلية على الصحيح وسيأتي بقبضة أحكامها (قوله يجب باربع عشرة آية) أي يجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في أربع عشرة سورة وهي الاعراف في آخرها والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تر بل وص وجم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

لا يجب يعني تعين انها سجدة آية كذا (قول المصنف باربع عشرة آية) قال في النهر رأى بسبب تلاوتها وعلى ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكأنه أولى اذ مقتضى الاولى توقف الوجوب على تلاوة الاربعة عشر وقوله في البحر رأى يجب الخ مما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية اعلم ان صاحب

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ العناية لا من الحديث وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلو لا أنه ثبت عنده كونه حديثا نقله حديثا فإنه رحمه الله تعالى أعظم ديناه ممن يتوهم به ذلك اهـ (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فمن سجد كان أداء لقضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على ١٢٩ الفور اهـ ونقل في الدرر عن العناية

الخلاف على العكس وفي النهر وينبغي أن يكون محله في الأثم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤديا تقافا لا قاضيا اهـ قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر أي لما علمت من عبارة العناية ولما سأتى أن الصلاة لو أخرت عن محلها إلى آخر الصلاة تكون قضاء فانظر ان غيرها كذلك اذ لا فارق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالجواز كاه (قوله وأما المتأولة في الصلاة الخ)

منها أولى المخصوص

قال في الشرح بالية يجوز أن يقال يجب الصلاة في موضع ما بالنسبة لمحلها كما لو تلا في أول صلاته وسجدها في آخرها اهـ ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه انه لا يأتى في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل تصير قضاء ويأتى بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف

وعلى الأثر لم يرد ما سلم عن أبي هريرة في الإيمان برفعها إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فامتنعت في النار والاصل أن الحكم إذا حكى عن غير الحكم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل حكمته فهذا ظاهر في الوجوب مع أن أي السجدة تفيد أيضا لأنها ثلاثة أقسام قسم فيها الأمر الصريح به وقسم تضمن حكايه استسكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكايه فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه طنة فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على أن ثبوتها على المكلفين متعين بالتلاوة لا مطلقا بل من ذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دليل الوجوب مطابقة عن تعيين الوقت فيجب في جوف الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب في آخر عمره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المتأولة في الصلاة فانها يجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو أنها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة والتحقت بالقول والها وصارت جزءا من أجزائها ولهذا قلنا إذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا إذا نوى السجدة الصلوية لأنها صارت دينيا والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان من يجب عليه فكل من كان أهلا للوجوب الصلاة عليه إما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا يجب على كافر وصي ومجنون وجائض ونفساء قروا أو سمعوا ويجب على المحدث والمجنب وكذا يجب على السامع بتلاوة هؤلاء إلا المجنون لعدم أهليته لا لعدم التمييز كالسمع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الأما كن الخالية وفي القنية ولا يجب على المختصر الا بصاء بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا يجب تبني التعمين في السجدة اهـ وفي التبيين وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه اذا قرأها في الصلاة فقرأها مكره وان قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح اهـ وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة تامة لانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك (قوله منها أولى المخصوص) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفي الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها أيضا فهي عنده أيضا أربع عشرة آية وفي مالك السجود في المفصل وبين الحج معالوم في المطولات ولنا لا يصد تحريم المذهب غالبا وفي التجديد التالي والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

١٧٥ - بحر ثاني

هنا وسبب صرح به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجها ويجب له سجود السهو لو نذرها في آخر صلاته في الاصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعا بالنسبة صلاة وكأنه أراد أن يفرق بين التضييق في الصلاة والتضييق في غيرها عند آخر الجملة في الاولى يمكن التدارك بالقضاء مادام حرمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل يجب) قال في النهر هو بالقواعد التي (قوله لانها لو كانت تحريمية) فيه نظر لاحتمال كونه مبيحا على القول بالفور به ما علمت

من الخلاف (قوله فافادان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الإشارة الى ان الامام لا يقرؤها في السرية بل في الجهرية بحمل المؤتم
 سامعاً لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه له اشرياً (قوله لما ان المقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق التكرار في
 السرية مقصد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الحاشية (قوله وسحقته) قال الرملي لم يذكروا في شأن من التحق في
 هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله كن كررها في صيغة ما اذا اختلف مجلس التالى دون السامع الاصح انه لا يكرر على
 السامع لان السبب في حقه السماع ١٢٠ ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أي حقيقة الخ) هذا الخلاف في سماع

التلاوة بالفارسية وأما
 بالعربية فذكر في النهر
 انه لا يشترط الفهم
 بالاجماع لكن لا يجب
 على الاحمى ما لم يعلم
 كذا في الفتح وعبارته في
 الخلاصة لكن يعذر في
 التأخير ما لم يعلم بها
 (قوله وعندهما ان كان
 السامع يعلم) قال في النهر
 والاصح عدمه احتياطاً
 كذا في المحيط الا انه في
 على من تلاوا اماماً أو
 سمع ولو غير قاصداً أو
 مؤتملاً لا تلاوته

السراج حكى رجوع
 الامام الى قوله ما قال
 وعليه الاعتماد (قوله
 ولا على السامع منه) في
 اطلاقه السامع ايها
 والاحسن عبارة الزيلعي
 حيث قال أي لا يجب
 بتلاوة المقتدى عليه
 ولا على من سمعه من
 المصلين بصلاته امامه اه
 فانها تغدو الوجوب على
 غير المصلي أصلاً كما سيصرح

لان السامع ليس متابع للتالى تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم
 السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر
 وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروى عن ابن مسعود وابن عمر
 ورجح أئمة الاول أخذوا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة ولو وجبت عند قوله
 تعبدون فالتأخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون
 لكانت السجدة المؤداة قبله حاصله قبل وجوبها ووجوبها فوجب نقصانها في الصلاة
 لو كانت صلاتية ولا تنقص فيما قلنا أصلاً وهذا هو اماراة التجري في الفقه كذا في البدائع (قوله
 على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصداً أو مؤتملاً لا تلاوته) بيان لسببها وهو أحد ثلاثة التلاوة
 ولولم يوجد السماع كتلاوة الأصم والسمع والتلاوة غير والافتداء اماماً تلاها وان لم يسمع المأموم
 تبعاً لامامه بان قرأ الامام سراً ولم يكن حاضر عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها والاقوال
 ان الاكم اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم
 معطوفاً على غير قاصد فافادان المؤتم يلزمه سماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع
 فلو قال المصنف أو اقتدى معطوفاً على تلاه كان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد
 ثلاثة التلاوة والسمع والاشتماء وانما قال ولو اماماً لما ان المقول في البدائع انه يكره للامام ان
 يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو
 التلبس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج
 الوهاج فرجمايتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيها وقد قدمنا في الوجوب
 على التالى والسمع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسمع ثم
 وسحقته من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسمع فشمع ما اذا كانت التلاوة بالسر
 أو الفارسية وهو في التالى بلا تفقاه فهم أو لم يفهم وفي السامع عند أي حقيقة بعد ان أخبرنا آية
 السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والا فلا وفي البدائع
 وهذا غير شديد لانهم ان جعلوا الفارسية قرأ بالزوم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلوا قرأها
 لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمع السامع من يجب عليه الصلاة أولاً الا الجنون كما قدمناه
 وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الحاشية وفي
 شرح الجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر باناز جلاله وأفاد قوله
 لا تلاوته انه لا يجب على المأموم تلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمع عدم السجود في الصلاة

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتدبه ومنفرد كما يفيد قول المتن الا في ولو سمعها المصلي من غيره سجد
 بعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماماً أولاً وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصلياً أولاً كما صرح به الشيخ في معجم
 البرجندی وقيد قوله مصلياً بقوله يعني وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقي في عبارة شرح المنية ولو تلاها المأموم لا يح
 عليه ولا على من سمعه من هو معه في تلك الصلاة خلافاً لما ذهبوا عليه من يجب على من سمعها منه من ليس في صلاته اجزاء لعدم احر
 بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وخبرنا في النهر من قوله أراد قوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه بخلاف هذه العبارة

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد بسجودها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف
 حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام او التلاوة لو تابعه المؤتم ولهما
 ان المقتدى بسجود عن القراءة لنفاد تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لاحكامه بخلاف الجنب
 والحائض لانهما نهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض تلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام
 اهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل ايضاً من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض
 وصح في الهداية الوجب لان المحر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه لما علم ان
 هذا الشخص محجور عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة
 لانه قد ثبت من اصولنا ان تصرف المحجور لاحكامه اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح
 كالصبي اذا جرح عليه يظهر في حقه لافي حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا آية
 السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمحجور عن القراءة فيه قال المرغيناني
 وعندى انها تجب وتتأدى فيه اه وذكر في المجتبى في الفرق بين الجنب والحائض وبين المقتدى
 ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لهم اعلى الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من
 غيره سجد بعد الصلاة) لتحقيق سماعها وهو السماع قد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها
 ليست نصلاً لانه لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منبهاً لانه لان
 المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأموراً بانتهاء ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر
 فيكون منها عن هذه السجدة فان قيل يجب ان يسجد بها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع
 وهو وحده في الصلاة قلنا نعم وحدها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة
 فتؤدي خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أي أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة
 لانها ناقصة لانها فلا يتأدى بها التكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن
 الصلاة فلا يصير سبباً لابعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الاوقات المكروهة
 حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقيق السبب للحال ومحل أعادتها ما اذا لم يقرأها
 المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد بها فيها فإنه لا إعادة عليه أما ان كانت تلاوتها
 سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال صلاته والثانية لا حصلت
 الثانية تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من
 الصلاة فيكون في سجدة واحدة وان سمعها أولاً من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها أنه روايتان
 وجرم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضاً ثم عاد الى
 مكانه ونى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا المصلي ان يسجد بها اذا فرغ من
 صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية
 سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضاً ثم جاءه وقرأ مرة أخرى لا تزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما
 تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكم أما الحقيقة فظاهر وأما
 الحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وتماثل في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان
 زيادة مادون الركعة لا يفسدها وقيد في التخييس والمجتبى والاولى الجنية بان لا يتابع المصلي السامع
 القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتابعه ولا تجزئه السجدة بسماع اه
 وقد قدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من
 كان في صلاة السامع
 لكن يعكز عليه تصريح
 الشرنبلالي في الامداد
 بانها لا تجب على الامام
 والمقتدى بالسماع من
 مقتد بالامام السامع
 أو بامام آخر فليتمل
 ولو سمعها المصلي من
 غيره سجد بعد الصلاة
 ولو سجد فيها أعادها
 الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه
 التلاوة) تبس في الزيلعي
 واقتصر في النهج على
 التعليل الاول وقال ان
 ما جرى عليه تبعاً للشارح
 ممنوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد
سجدة من ركع ولم يسجد ركوعه وسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاية تامة وسجدته
تجزئة عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة فصلاية تامة واحدة تامة أم
وذكر في الخلاصة في مسألة السكاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على أن زيادة سجدة واحدة ساهبا
أو سجدة من لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا فذلك وإن ذكر في الجامع الصغير أنه يفسد
عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المسوطة اهـ (قوله ولو سمع من امام قائم به
قبل أن يسجد سجدة معه وبعده لا) أي لو أتته بعد أن يسجد الإمام لا يسجد لها لأنه في الأول تابع
له في سجدة معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدركا لها بدرك تلك الركعة كمن أدرك الإمام في ركوع
ثالثة لو تفرق عنه لا يقنت فيما يأتي به بعد فراغ الإمام في سجدة معه لأن الإمام لم يسجد
لا يسجد المأموم وان سمعها لأنه ان يسجد في الصلاة واحدة صار مخالفا امامه وان يسجد بعد الفراغ
وهي صلاتية لا تقضى خارجها وأطلق في قوله وبعده لا فشملا ما إذا دخل معه في الركعة الثانية
وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي أن يسجد لها بعد الفراغ لأنه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم
يصمدركا لها وليست صلاتية فيقضى خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضى خارجها (قوله وان
لم يقتد بسجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المنابع (قوله ولم تقض الصلاتية خارجها) أي خارج
الصلاة لأن السجدة المتأخرة في الصلاة أفضل من غيرها لأن قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
غيرها فلم يجز أدؤها خارج الصلاة لأن الكامل لا يتأدى بالناقص وهذا إذا لم تفسد الصلاة أما
أن تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لأنها لم تفسد الصلاة
فلم تكن صلاتية ولو أدائها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لأن بالمفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
ولما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في التقنية ويستثنى من فسادها ما إذا فسدت بالحض
قال في الخلاصة المرأة إذا قرأت آية السجدة في صلاتها لم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صوابية برء الفهوا وواحد ذن التاء وإذا كانوا قد خذفوها في نسبة
المذكر إلى المؤنث كنسبة الرجل إلى بصره مثلا فقالوا بصرى لا بصرى كذا يجمع نا أن في نسبة
المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث إلى المؤنث اهـ وفي العناية أنه خطأ مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب نادرا انتهى ثم مقتضى قواعدهم أنه إذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
ياثم لأنه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا من الواجبات التي إذا فات وقتها تقرر الائم
على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب وإياك أن تفهم من قولهم بسقوطها عدم الائم
فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البسائط قال وإذا لم
يسجد لم يبق عليه إلا الائم ومحل سقوطها ما إذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صليية إما أن ركع أو
سجد صليية فانه ينوب عنها إذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
إليه الأصوليون أن الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
استحسانا لأنه خلاف المأمورية وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
الاحتياط فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياسا الاستحسانا والاصح أنه يجزئه استحسانا
لا قياسا وبه قال علماءنا اهـ ووجهه الاصح أن القياس لا يقتضى عدم جوازه لأنه الأمر الظاهر
بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الأول لتصريح محمد به فانه قال في السكاب فان أراد

ولو سمع من امام قائم به
قبل أن يسجد سجدة معه
وبعده لا وان لم يقتد
بسجدها ولم تقض
الصلاتية خارجها

(قوله ولو أدائها فيها ثم
فسدت لا يعيد السجدة)
قال في التمهيد لكن في
الخاتمة لو تلاها في نافلة
فأفسدها وجب قضاؤها
دون السجدة وهذا
بالقواعد أليق لأنها
بالافساد لم تخرج عن
كونها صلاتية وبهذا
التقرير استغنى عن قول
البحر ويستثنى من فسادها
ما إذا فسدت بالحض
إلا أن يحمل ما في الخاتمة
على ما إذا كان بعد
سجودها اهـ أقول كلام
الخاتمة صريح في ذلك
ونصه مصلى التطوع
إذا قرأ آية وسجد لها ثم
فسدت صلاته وجب
عليه قضاؤها ولا تلزمه
إعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أى باجماع الدين شرط والنية في نيته عنها كذا في حاشية نوح افسدى (قوله واختار فاضحان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر انه يجوز كذا في البرازية اهـ لكن في نسخة البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم ان ما في الحاشية لا يدل على اختياره فانه قال روى انه يجوز ذلك ١٢٣ (قوله هل الجزى عن سجدة التلاوة

الركوع أو السجود) أقول الظاهر ان المراد الركوع مع النية والا فاذي يظهر تعين ان الجزى هو السجود يدل على ما قلناه انه ذكر في التارخانية عن المحيط هذا التريد ثم ذكر عقبه انه لا خلاف ان الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا نقول المؤلفان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أى اختلاف في اجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجماعة من أئمة بلخ لا ينوب ما لم ينو وغيرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قد مر عن البدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاختياج الى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو التلاوة

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس تأخذ اهـ وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع ملخصا ان التلاوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والتلاوة في الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذ يسجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه سراء كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدرايتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يهتمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدرايتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولو لم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس تأخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجح في الخفي لحفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طالب الرجمان الى ما اقترن بهما من المعاني فحقى قوى الخفي أخذوا به ومضى قوى الظاهر أخذوا به وهما أقوى دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافة فكان كالأجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في إقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسند يدل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينة فلا ينوب مناب القرينة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد بن سلمة في الكتاب كما أسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لأنها صارت دينالوجوبها مضيقا والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصليبية في إقامة ما عن سجود التلاوة الى النية فالقرض ينوب عن تحية السجود وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاستحسان انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدر على طول القراءة شيئا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأى المجتهدين وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بحمل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعدى الفور اهـ واختار فاضحان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المحتى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا السماء انشقت اهـ واختلف فيما اذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل الجزى عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقل الركوع لانه أقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وقائده تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثالا آخرها آية

واختاروا في الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة ما في المحيط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجوب النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اهـ

(قوله وفي القنينة ولو نواه في الركوع الخ) قال في النهر وفيه على المحرقة اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم بما في
القنينة ايضا ان الركوع اولى في صلاة الخافضة وعلة في التنازل خائفة بقوله لئلا يلبس الامر على القوم فانه يفيد انه لا يلزم القوم بين
في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والالم يحصل عليهم التباس بخلاف المحرقة قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود
الذي بعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدي قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجد
التلاوية في حق المقتدي وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدي ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن ان يخبره الامام قبل أن يتكلم
يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهر عن البدائع عدم الاشتراط فقال اتحاد المجلس أو اختلافه
قال في الدرر وان اختلف قال الرمل ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيادة على غير ما في النهر فاعلم

السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرا عشر آيات من السجدة ولم يكن نواه في الركوع يجب عليه
سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية
نواه في الركوع أو لم ينو اه وفي القنينة ولو نواه في الركوع عقب التلاوة ولم ينو ما المقتدي
لا ينوب عنه وسجد اذا سلم الامام وبعد القعدة ولو تبركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود اولى
من الركوع لها في صلاة المحرقة دون الخافضة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو أخرها من
ركعة الى ركعة وانها تقضى مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم حوازا لتأخير بل المراد
الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانها اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأتي
لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقمة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من
أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلوات فانه واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو
تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجداً آخرى) لان الصلوات
أقوى فلا تكون تبعا للضعف (قوله وان لم يسجد أولا كفته واحدة) وهي صلواتية تنوب عنها
وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلواتية أقوى فصارت الاولى تبعا لها فلم يسجد في الصلاة
سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلواتية فسقطت تبعا لها أراد بالاكتمال ان يكون بشرط اتحاد
المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالركعة مع دخولها تحت
قوله ممن كررها في مجلس لان في مجلسين لمخالفتها لها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلواتية
بخلاف ما اذا لم تكن صلواتية وسجد الاولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه
يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد
المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتعة اذا استتبع الضعيف
للقوى عكس المعقول ونقض للاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها
المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مرارا تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الاولى تلاها خارج
الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أولا ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه لم
أخرى لان المتلاوة في الصلاة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون
المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولى خارجة فانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر في النوادر انه

البدائع والدرر بخلاف ما
في البحر وغيره والظاهر
ان فيه اختلافاً وينبغي
ترجيح ما في البحر تأمل
اه قلت ذكر في النهر
بعد ما نقلناه عنه وهذا
على إطلاقه ظاهر الرواية
وفي رواية النواذر لا
تكفيه الواحدة ومنشأ

ولو تلاها خارج الصلاة
فسجد وأعادها فيها سجد
أخرى وان لم يسجد أولا
كفته واحدة

مشكل لان تعميمه أولا ينافي ما ذكره منشأ الخلاف وما
بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعديله لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا يخبر عليه وقد ذكر
في الشرع بلالة ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس
يتبدل بالصلاة حكما ولا في الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن جعل ما في النهر على هذا أو عليه فلا يخالفه بينه وبين ما في البحر
وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرمل يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها أو سجد لها فيها أو أعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما
يستفاد من إطلاق قوله ممن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى اه وفيه

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي بينهما ما يحمل الأولى على ما إذا أعادها بعد الكلام وحل الثاني على ما إذا كان قبله فلو لم يسجد في الصلاة حتى يسجد لها إلا أن قال في الأصل أجزأه ههنا وهو محمول على ما إذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لأنه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة. وسجد إذ لا يستقيم هذا الجواب فيما إذا أعادها بعد الكلام لأن الصلاة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحط وهذا يفيد أن الصلاة تامة تقضي بعد السلام قبل أن يتكلم وإن لم يأت بمذنب لم يجرمها فينبغي أن يقيد قولهم الصلاة تامة لا تقضي خارجها به سدا وان برادنا الخارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لافي مجلسين) وأنه يكفيه واحدة في الأول دون الثاني والأصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويبلغ ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد إلا مرة واحدة وهو مروي عن عدة من الصحابة ولأن المجلس جامع للمتفرقات ولأن في إيجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منسحب بالنص قيد سجدة التلاوة لأن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سجدته أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسه إعلما وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لأنه من حقوق العباد ولا تدخل فيها وهو جفاء له كما ورد في الحديث وقد منازع حجة وأما شعبة من عطس في مجلس واحد مرارا وأوجب بعضهم كل مرة والصحيح أنه أن زاد على الثلاث لا يشتمل ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فاستتر فإنك من كرم وفي الجنب ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمل ما إذا تلا مرارا ثم سجد وما إذا تلا وسجد ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو تدخل في السبب دون الحكم ومعناه أن يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها وهو أليق بالعبادات إذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ منه يتقيدان والتدخل في الحكم أليق في العقوبات لأنها شرعت للزجر فهو يترجى بوجوب واحدة فيحصل المقصود فلا حاجة إلى الثانية والفرق بينهما أن التدخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وما بعدها وفي التدخل في الحكم لا ينوب إلا عما قبلها حتى لو زان في المجلس سجدنا نيا سجدنا لا خلاف حد الغدق إذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يخلل أن العار قد اندفع بالأول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لأن من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لم أره أربع عشرة سجدة لأن المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الخمس بمنزلة كلام واحد كن أقر لا نسان بألف درهم ولا سحر بمائة دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد الكل أقرارا واحدا وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشمل ما إذا طال فإنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه إلا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسقينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف مجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بقائمة أو لقمتين بخلاف ما إذا كان كثيرا وبخلاف ما إذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فإنه يتبدل المجلس وكذا لو أرضعت صبيا وكل عمل يعلم أنه قطع للمجلس بخلاف التسليم ونحوه فإنه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من عصن إلى عصن والسج في نهر أو حوض يتكرر على الأصح ولو كررها كما على الدابة وهي تشير بتكررها إذا كان في الصلاة لأن الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما إذا
سجد لها فيها كما يرشد
إليه التعليل وعبرة
الزلمي والنهر صريحة
في أنه سجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الإشارة
إلى قوله فلو لم يسجد
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمذنب حق التعبير
أن يقال ولم يأت بمذنب
أن وقوله وان براد
كن كررها في مجلس لافي
مجلسين

بالخارج من حرمتها الظاهر
عطفه بأوبدل الواو أي
أن قولهم الصلاة تامة لا
تقضي خارجها أما أن
يقيد بهذه الصورة أي
تخصيص منه هذه
الصورة وأما أن براد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر إذا كان
كبرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلاف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد لا انتقال من ركعة إلى أخرى
 بوجوب الاختلاف لأن القول بالتداخل يؤدي إلى إخلاء أحدي الركعتين عن القراءة فيفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد
 بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني لأنه في السراج جعل قول محمد استحسانا وقصد به إذا
 صلى بغير الاستحسان فإنه لم يرض فلا وإن لم يرضه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وأجروا لأنهم قال في الفتح ما عمل
 به محمد لا يفيد تفيد الصلاة بالنفل ١٣٦ والوتره مطلقا وفي الفرع بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينتهي إن

لأنما كن إذا حكم بعبادة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه سلام يمشى وهو في الصلاة
 راكعا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الرأكب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان
 كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يلزمه
 لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع
 فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا
 بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول
 محمد والثالثة إذا حن العبد جنابة فيمادون النفس واختار المولى الفداء ثم مات الجنى عليه القياس
 أن يخبر المولى ثانيا وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخبر وهو قوله الأول وقول محمد وعلي هذا
 الخلاف إذا صلى على الأرض وقرا آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الرأكب من رجل ثم
 سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدة ثان هو الصحيح لأنها ليست بصلاته ولو سارت الدابة ثم نزل
 فتبناها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير وأعلم أن تكرار الوجوب في التسليم
 بناء على المعتاد في بلادهم من أنها إن يغرس الحائث خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وآيبا ما على
 ماهي ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يدبرها على دائرة عظمى وهو خالص في مكان واحد فلا يتكرر
 الوجوب اه فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيق باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولم
 تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح أنه لا يتكرر
 على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في التكملة
 من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط بتكرار الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب
 لا الشرط وإنما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل
 تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع
 فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع أما يتبدل مجلسه أو يتبدل
 مجلس التالي وفي القنية تلا آية السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس الأول أن ينادر
 فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال أن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخر المأان بعضهم قال إن التداخل
 في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا بقوله في الحاشي
 فلا احتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو ضل على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة
 في الصلاة مرة والاخر في صلاته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاهما مرتين سجدة واحدة

تكفيه واحدة إذا لم يسمع
 من التداخل منه مع
 وجود مقتضى وهذا
 البحث منقول في السراج
 لو أعادها في الثالثة أو
 الرابعة اختلفوا فيه على
 قول محمد (قوله فالقياس
 أن تكفيه واحدة) قال
 في الحاشية وبالقياس
 كذا اه (قوله
 فالحاصل أن اختلاف
 المجلس حقيق الخ) وكذا
 اتحاد حقيق كالبيت
 ونحوه وحكمي كالأكل
 لقمتين أو مشي خطوتين
 كما في النهر (قوله وقد
 يقال إن الأولى الخ) قال
 الرملي المبادرة أولى في
 العبادة ولا يمنع منه قول
 البعض لضعفه بالنسبة
 إلى الظاهر تأمل اه
 ومثله في شرح الشيخ
 اسمعيل وقال لا سيما إذا
 كان بعض الحاضرين
 يحتمل الذهاب قبل التمام

كما يتفق في الدروس فإنه ربما لا يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم
 عدم الوجوب والاحتياط بالعمل بالقوى الدليل فالأولى أن ينادر (قوله فعلى من تلاهما مرتين سجدة واحدة الخ) قال الرملي أي
 نرا السجدة الصلواتية ألا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدة ثان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات
 هذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجية فقط وليس
 بذلك اه قلت وهذا المثل يرشد إليه تعبير فاضحان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختلفت
 في القنية فإنه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه السجدة واحدة وعليه الاعتماد لأننا نظرنا إلى مكان السامع

لان السامع بناء على التلاوة اه وعبارة الظهيرية كالقنية (قوله وكل منهما سنة) قال في التارخانية وفي الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال في الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف (قوله وفي المضمرات الخ) قال الرمي والذي في المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا في الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوباً بخط

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بالرفع يد وتشهد وتسليم وكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزي الذي بنسختي من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان في نسخته سقط الان الذي رأيته في الظهيرية وكذا في التارخانية معزيا اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال في شرح المنية وفي

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدة ثان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدة ثان أيضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيته بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيه ان على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجع (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بالرفع يد وتشهد وتسليم) أي وكيفية السجود وقد مناهه يستثنى من شرائط الصلاة التحريصة والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما يحكيه في البدائع الحديث أي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما لا يرفع يديه عند التكبيرة لان هذا التكبير مفعول لا محل الا تحطاط لا للتحريصة كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود ومن بعده وانما لا يقعد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعي سبق التحريصة وهي معدومة واختاره وافيا بقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها ويبنى أن لا يكون ما صحح على عمومته فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفل قال ماشاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لي بها عندك أجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عنك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلت من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما اثر من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها لخلاف المذهب وفي المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثاني غريب وافاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة واراد أن يسجد هاترا فة ومن المستحب أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة لانام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزيا الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقدم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر أبو بكر ان المرأة تصلح امام الرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا اراد السجود يشوبها بقلبه ويقول بلسانه يسجد لله سجدة التلاوة الله اكبر كما يقول أصلي لله تعالى صلاة كذا (قوله وكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبهه الاستنكاف عنها عمدا في الاول وفي الثاني مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذكر قاضيه ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعالله بقوله دفعوا لهم التفصيل أي تفصيل أي السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبته وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذلك صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار من حيث هو قرآن وفي الكافي قبل من قرأ أي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كما جاء الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطعا نظم القرآن وتغييرا للآلية واتباع النظم والتألف مأموره قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تاليفه فكان التغيير مكرها يقتضي كراهة ذلك كذا في فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

١٨ - بحر ثاني في الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله يقتضي كراهة ذلك) خبر عن ما في قوله وما ذكر في البدائع أي يقتضي الكراهة في قراءة أي السجدة كلها في مجلس (قوله لكن صرح بعده في البدائع بخلافه) ظاهرة ان كلامه

متناقض لأنه يفيد أن ما صرح به بعده فيه تغيير لما تقدمه من ما في شرح المسألة حيث قال وفيه نظرية لا تعبر بالتأليف إنما
 يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الأيات من السورة لا بد كركلة أو آية منها على ما مر من أن قراءة آية من بين الأيات كقراءة
 سورة من بين السور فكلاهما لا يكون قراءة سورة متفرقة من أثناء القرآن تغيير التأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة
 مغيرة له نعم يقتضي أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اهـ أي فالأولى أن يذكر صاحب البدائع ولا يسميه
 الاستنكاف حتى لا يرد هذا الأخير هذا وما نقله الرملي عن المقدسي من أن قراءة تلك الأيات متوالية في مجلس تغيير للنظم
 واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعدلان تلك آية مفردة اهـ ظاهر فيما لو أخر المحدثات لما بعد التلاوة
 أما لو سجد عقب كل آية فلا ان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية إلى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره
 إذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٤٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما به عليه في شرح المسألة وكذا قراءة سورتين فصل بينهما

سورتين يكره في كل
 ركعة لا ركعتين كما به عليه
 في الفتح وأمل ولذا والله
 تعالى أعلم قال في النهران
 ما في الكافي وإن كان
 ظاهرا في أنه قرأ آية
 السجدة على الولاة ثم سجد
 لها إلا أنه يحتمل أنه سجد
 لكل واحدة عقب قراءتها

يضرب ذلك لأنهما من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور وقيد
 قاضيان بأن يكون في غير الصلاة فظاهر أنه لو كان في الصلاة كرهه وهو مقيد لقوله لا عكسه ثم قال
 في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فإن كانوا متوضئين متأهين للسجدة قراها جهرًا وإن
 كانوا غير متأهين ينبغي أن يخفف قراءتها لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شأرا بما يشكسبون
 عن أدائه فيقعون في المعصية اهـ وذكر السارح ولو قرأ آية السجدة إلا الحرف الذي في آخرها
 لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد إلا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة
 وفي مختصر البحر لو قرأ أو سجد وسكت ولم يقرأ أو اقترب تلاوته السجدة اهـ وفي فتاوى قاضيان
 رحل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرف ليس عليه أن يسجد لأنه لم يسمعهما من نال
 والله سبحانه أعلم وبعباده أرجم

باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لأن الكلام في أبواب الصلاة ولا شك أن السفر طارئ مكسب كالسلاوة إلا
 أن السلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا يعارض بخلاف السفر لا يعارض فلذا أخر هذا الباب عن
 ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا أجل أصحابنا رحمه
 الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أخفية على الخروج من بلد أو قرية حتى يسه
 الاخفية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج أن من الأحكام التي
 تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الاخفية وجعله كالقصر وظاهره أنها لا تسقط إلا بالسفر الشرعي
 وسأني تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء إلى شرطه والفعل
 إلى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض
 الرباعي) بيان للموضع الذي يبدأ فيه القصر وشرط القصر ومدته وحكمه أما الأول فهو بحر أو
 بيوت مصر لما صرح عنه عليه السلام انه قصر العصر يذى الحليفة وعن علي أنه خرج من البصرة

باب المسافر
 من جاوز بيوت مصره
 مريدا سيرا وسطا ثلاثة
 أيام في بر أو بحر أو جبل
 قصر الفرض الرباعي
 وهذا ليس بمكره وما في
 الكتاب من قوله لا عكسه
 شامل له اذ ليس فيه
 تغير نظم القرآن فحمل
 عليه فتدبره اهـ ثم أنما
 قاله المقدسي مبني على
 مانبه عليه في النهران ما في

البدائع إنما هو من بين السورة بالأفراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه يحذف (قوله وقيد قاضيان) فصل
 أي قيد عدم كراهته العكس بأن يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لأن الاقتصار على آية
 واحدة في الصلاة مكره **باب صلاة المسافر** (قول المصنف سيرا وسطا) قال السارح الزيلعي وطائفة المصنفين
 محدوفين والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراعاة التقدير لأن
 يسير فيها سيرا وسطا ولا أن يريد ذلك السير وإنما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أو جبل
 مسيرة ثلاثة أيام يسير وسطا أو نقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أي يسير وسطا اهـ قال
 في النهر ودعاه إلى ذلك أنه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا والمعنى
 إنما هو على الظرفية ولا سيرا لأن المصدر اذ وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكاثر مستغنى عنه بأن يكون

فصل في الظهر أربعين قال انما لو جاوزنا هذا الحصن لصاينار كعتين والخص بالحاء المحجمة والصاد
 المهملة بيت من قصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر وبضه وهو ما حول
 المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المستدير بض أيضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
 مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي
 يفعله كلام أصحاب المتن كالهدياء أيضا وخزم في فتح القدير بالاشتراط واعتراض به على الهداية
 وصحح قاضخان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة
 بفناء المصر فانه يعتبر بمجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل
 قاضخان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
 بمجاوزة الفناء أيضا وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينهما وبين المصر قدر غلوة يعتبر بمجاوزة
 عمران المصر اه واطلق في المجاوزة قابضت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر بمجاوزة محلة
 بمحاذاته من الجانب الآخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم
 كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر
 الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفي المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
 يدخل العمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
 ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدر كهزم فأنهم
 يصاون صلاة الإقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان
 كانت مدة سفر قصر واو على اعتبار القصد تنفر عن صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
 ففي اثباتها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم حجة القصد والنسبة
 من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والبقا بعد حجة النسبة أقل من ثلاثة أيام وسيأتي أيضا
 وأما كسفي بالنسبة في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لسان في السفر الحاجة الى الفعل وهو
 لا يكفيه مجرد النسبة ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا
 ما لم يفطر وفي الإقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النسبة كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
 وأشار المصنف الى ان النسبة لا بد ان تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في
 السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقله الى البحر وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي
 يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فريحا ما يوجب الاربع احتياطا
 اه وفيه أيضا ومن جل غير ليذهب معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
 ثلاثا لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثا فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
 صلى ركعتين من يوم جملة وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
 ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه
 الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر بغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتي
 ان الاعتبار بنية التبع ولا التابيع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
 قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمساfer ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
 ضرورته عموم التقدير وتعام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
 الاستراحة فلا يعتبر والمراد بثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

فصل في الظهر أربعين قال انما لو جاوزنا هذا الحصن لصاينار كعتين والخص بالحاء المحجمة والصاد
 المهملة بيت من قصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر وبضه وهو ما حول
 المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المستدير بض أيضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
 مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي
 يفعله كلام أصحاب المتن كالهدياء أيضا وخزم في فتح القدير بالاشتراط واعتراض به على الهداية
 وصحح قاضخان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة
 بفناء المصر فانه يعتبر بمجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل
 قاضخان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
 بمجاوزة الفناء أيضا وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينهما وبين المصر قدر غلوة يعتبر بمجاوزة
 عمران المصر اه واطلق في المجاوزة قابضت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر بمجاوزة محلة
 بمحاذاته من الجانب الآخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم
 كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر
 الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفي المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
 يدخل العمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
 ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدر كهزم فأنهم
 يصاون صلاة الإقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان
 كانت مدة سفر قصر واو على اعتبار القصد تنفر عن صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
 ففي اثباتها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم حجة القصد والنسبة
 من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والبقا بعد حجة النسبة أقل من ثلاثة أيام وسيأتي أيضا
 وأما كسفي بالنسبة في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لسان في السفر الحاجة الى الفعل وهو
 لا يكفيه مجرد النسبة ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا
 ما لم يفطر وفي الإقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النسبة كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
 وأشار المصنف الى ان النسبة لا بد ان تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في
 السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقله الى البحر وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي
 يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فريحا ما يوجب الاربع احتياطا
 اه وفيه أيضا ومن جل غير ليذهب معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
 ثلاثا لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثا فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
 صلى ركعتين من يوم جملة وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
 ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه
 الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر بغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتي
 ان الاعتبار بنية التبع ولا التابيع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
 قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمساfer ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
 ضرورته عموم التقدير وتعام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
 الاستراحة فلا يعتبر والمراد بثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

اعترض هذا الدليل بانه

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة ايام قال ولا يقال انه احتمال يتخلفه الظاهر فلا يصار اليه لما يقول قد صاروا اليه فيما اذا ذكر المسافر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة ايام لانه صار مقبلا وان قالوا ببقية كل يوم بلحقة بالمقضى للعلم بانه لا بد من تحال الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافرا صحيح

١٤٠

فهو الصحيح انه لا يشترط حتى لو ذكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافرا لان المسافر لا بد له من الزوال لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الاكدي لا يطبق ذلك وكذلك الدواب فالحققت مسافة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذلك في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان اقل اليوم اذا كان ملحقا بأكثره للضرورة لم تكن فيه مخالفة للحديث المقتضى لثلاثة كما ان السبل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلاثة ايام اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سيرة الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى أكثر ثمانية خوارزم على خمسة عشر فرسخا اهـ وانا تعجب من فتواهم في هذا وامثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضي خان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقا واحدا مسيرة ثلاثة ايام وليا الى والاخر دونها فسلك الطريق الا بعد كان مسافرا عندنا اهـ وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب واقعية الملاحين بخوارزم فان من المخرجانية الى مذائق اثني عشر فرسخا في البر وفي جيجون أكثر من عشرين فرسخا فازل كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه ضاعدا ومختدرا كذلك في المجتبى وذكر الاسيحي المقيم اذا قصد مصر امن الامصار وهو مادون مسيرة ثلاثة ايام لا يكون مسافرا ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضا اقل من ثلاثة ايام فانه لا يكون مسافرا وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا اهـ وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة ايام بالسير المعتاد فسار اليها على البر يسيرا مستريحا أو على الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين قصر اهـ والمراد يسير البر والتجسس ان يكون بالابل ومشى الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد واما السيرة في البحر فاعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة ايام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي الحمل يعتبر كونها من طريق الحمل بالسير الوسط ثلاثة ايام وان كانت تقطع من طريق السهل بيومين والحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه ولهذا عم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بحمل الجمل ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البداة ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه واما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه أتم عاص لان الغرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا خمسة والاكمال رخصة قال في البداة وهذا التلقب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستا قصر

بأوله شرعا لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة ايام اذا كان سفره ثلاثة ايام وهو عين الاحتمال المذكور من ان بعض المسافرين لا يسكنها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اهـ ملخصا وحاصله منع الكنية القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة ايام باثبات مسافر يصح اقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان اقل مدة السفر ثلاثة ايام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النبیه (قوله وانا تعجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ جوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة ايام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا الخ ما مر (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا ايضا ما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا ان يجمع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة ايام والارزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة ايام يسيرا بالابل وهو بعيد لا تنقطع المشقة وهي العلة وتمامه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع) ان هذه وضعية كالتى بعدها

حقيقة

حقيقة عندنا بل هي انما فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصيل يعارض الى تخفيف ويسر ولم يوحده معنى التعديل في حق
المسافر راسا اذا الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كآروته عايشة رضي الله عنها فان عدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغير لكن
الى الغلط والسبب لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي فانه هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التيسير اه فعلى هذا وقال في
حواش الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيدا بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الأفضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلي بسنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانه شرعت مكملات والمسافر
اليد يحتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيدا للرباعي لانه لا قصر في الفرض
الثلاثي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الإقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنسائه من لم يدرك من كان ركعة فرض يوم وليله فهي طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحده منهن اما السبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشرة في يوم الجمعة ومن قالت احدى عشر ففرض المسافر اه أطلق الارادة فشملت ارادة
السافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فاسارا يومين أسلم
النصراني وبلغ الصبي فالنصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية
السافر معتبرة وهو المختار والامام الحامل الفضلي سوى بينهما يعني كلاهما يتمان الصلاة اه
(قوله فلواتم وقعد في الثانية صحيح والا) أي وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالفجر وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلت النفل
بالفرض قبل اكماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ في الاولين فلوترك فيما أوفى احداهما وقرأ في
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الإقامة فان نواها قال الاسيحياني لو صلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الإقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقبدها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الرابع الا انه يعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قبدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لا شيء
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الإقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويعيد القيام والركوع ولو قبدها بسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الرابع تطوعا
على قولهما خصالا فالحمد فغسله لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وآتى بالتشهد ثم نوى
الإقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الإقامة قبل أن يقبدها بسجدة فانه يتحول الى الرابع
ويقرأ في الاخرين قضاء عن الاولين ولو قبض الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة
لكن تكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوي الإقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أي قصر الى غاية دخول مصر أو نية الإقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندواني)
(الخ) قال الرمي قال في
شرح منية المصلي والاعدل
ما قاله الهندواني اه
فلواتم وقعد في الثانية
صحيح والا حتى يدخل
مصره أو ينوي إقامة
نصف شهر في بلد أو قرية

(قوله اذ هو محتمل

النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضاً
للعارض لا ابتداء علة
الاتمام ولو قيل العلة
مفارقة البيوت فاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقد تمت العلة لحكم
السفر فيثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
احتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتي
والذي يظهر الخ قال في
التمهيد محبباً وانت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخاري الخ)
قال الرملي قال المرحوم
شيخنا شيخ الاسلام
على المقدسي هذه حكاية
خال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه أقول وقد
يجلب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه فهي استكمال المدة
(قوله أما اذا لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) أقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما مر أما اذا بقي على
قصد الاول ولم ينقض

نقص طابق في دخول مصره وشمل ما اذا نوى الإقامة به أولاً وشمل ما اذا كان في الصلاة كما اذا استعمله
حدث وليس عند علماء فدخله لئلا لا يلاحق اذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الاتمام ولا
يصير مقيماً بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمل ما اذا كان سائر ثلاثة أيام أو أقل لكن
المذكور في الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستكمال اذ هو محتمل النقض قال في فتح القدير وقيل ان لا يدخل فطر في رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر لاننية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمذكور في الحاشية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لم حاجة سببها ثم بدكرها
فان كان له وطن أصلي يصير مقيماً بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلي بقصر اه
والذي يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقاً لان العلة مفارقة البيوت فاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت
حكمه مالم يثبت علة حكم الإقامة وروى البخاري تعليقا ان علياً خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد ان يصلي ركعتين والكوفة بمراءى منهم فعمل
له الى آخره وقيل بنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو ان يقيم فيها خمسة عشر يوماً وانما يقول عند
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر وفي المجتبى والنيبة انما تؤثر بخمس سائر
أحد ما ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو
جزيرة لم يصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطاق النية فشمل الحكمية كالأصل
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوماً وعزم أن لا يخرج الا معهم
لا يقصر لانه كنوى الإقامة كذا في المحيط وشمل ما اذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فانه يتم سواء
كان في أولها أو وسطها أو في آخرها وسواء كان منفرداً أو مقبلاً أو مدركاً أو مسبوفاً أما الا لاحق
اذا أدرك أول الصلاة والا امام مسافر فحدث أن وام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
الا لاحق في الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام
فكذا في حق الا لاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الأربع ولو
خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الأربع في حق تلك الصلاة كذا
في الخلاصة وقيل بنصف شهر لان نية إقامة ما دونها لا توجب الاتمام لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انهما قد راها بذلك والاثر في المقدرات كالحجر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيل بالبلد والقربة لان نية الإقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفارقة ولا جرة
ولا بحر ولا سفينة وفي الحاشية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا في موضع الإقامة بمن
يمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والندر والخشب لا الخيام
والانحسية والوبر اه وقيل الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سائر ثلاثة أيام فصاعداً
أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من
البحث ما قد مناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلته كما في المغرب وليس الاتمام متوقفاً على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه وبصر المصر مصر الانسان نكوبه ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر
مصره وتزوج بها والظاهر انه يصير مقيماً الحديث عمر رضى الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

سفره ونوى الإقامة في المفازة لا تصح ينته ولو

قل ان يسير الائمة أيام تأمل نعم سببنا في اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعهم (قوله وقيل كان سبب تفرقه عيسى بن أبيان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على كتاب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى وفويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو فوي في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما خفيئذا المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهرامثلا فلا شك أنه يصير مقيما ولا يضرب حينئذ حرجه الى منى وعرفات ولا تنقضي اقامته اذا لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متواليه بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماء مقيما بناه على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا فوي الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لانه يكون ناويا لا إقامة مستقبلة فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته

السابقة صار مقيما لان الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

لا بمكة ومنى وقصر ان فوي أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو فوي عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر وفوي إقامة شهر لم تصح نيته أول المسئلة لانه

من تروى في بلدته فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس التزوج عندهم كذا في القنينة (قوله لا بمكة ومنى) أي لو فوي الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لمجازت في أما كن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحى لو جعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا فوي ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرة تضاف الى مبيتته يقال فلان يكن في حارة كذا وان كان بالنهار في الأسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذلك في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر وفوي الإقامة نصف شهرا لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفرقه عيسى بن أبيان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي وعزمت على الإقامة شهر او جعلت أتم الصلاة فاقبني بعض أصحاب أبي خيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد الصاحبى أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي خيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فبالم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى محاسن محمد واشتغلت بالفقهاء قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير متبعة للظلمة على طلبه فيد بالمصريين ومراعاة موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القرنيين أو المصر والقرية للاخترا عن نيته الإقامة في موضعين من مصر وأخضا أو قرية واحدة فانها صحيحة لانها متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان فوي أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو فوي عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره) معطوف على قوله فوي أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المسئلة وبالالتزام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا أن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بد الصاحبى أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله وجعلت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البقي في دارنا في غيره) أي غير المصر فظاهره انه لو حاصروا مصر لا يقصرون ووقع التقييده أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وبعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البقي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروا أهل البقي في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروا مصر من أمصار المسلمين تصح نيته للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النبر أيضا بانهم يقيمون ولم يتعرض له الزبلي والمقدسي كماؤلف لكن قال في العناية بقوله لان حالهم مبطل عزيمتهم بشير الى ان الحبل وان كان صالحا لكان ثمة ما بنا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل ان يخرجوا فلا تكون نيته مستقرة وهذا

التعليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو لم يمد يده أهل البني وحاصر وهم في الحصن لم تصح بينهم
أيضاً لأن مديتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يعتمدون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقيد بقوله في غير مصر وفي البحر
لأنهم لو لم يمد يده أهل البني وحاصر وهم في الحصن تصح نية الإقامة لكن إطلاق ما ذكر في المسوط يدل على انه
ليس كذلك فإنه قال وكذا إذا حاربوا أهل البني في دار الاسلام أما التعليل فيشمل المغارة والمدينة لأنه قبيح في الجامع الصغير
غير المصر وبالبحر لأنه في عدم ١٤٤

أي وقصر ان قوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مستعجلين بالقتال
أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد أن دخلوا المدينة ولا فرق بين
أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البني في غير مصر لأن نية الإقامة في
دار الحرب أو البني لا تصح لأن حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا
في تاجر دخل مدينة محاجة وقوى أن يقيم خمسة عشر يوماً بالقضاء تلك الحاجة لا يصير مقيماً لأنه متردد
بين أن يقضى حاجته فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار
الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج إلى مكان ويريد أن يترخص ترخص السفر
ينوي مكاناً أبعد منه وهذا غلط كذا ذكر الترمذي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقع
الفتوى وهي ان انساناً يخاف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكاناً
قريباً فهذا لم يكن مخلصاً له لتعارض نيته إذا الأولى ليست بنية أصلاً وأطلق في العسكر فدخل ما إذا
كانت الشوكة لهم وقيد به لأن من دخل دار الحرب بأمان فبقيت اقامته نصف شهر فبأنه يتم أربعاً
لأن أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار إلى ان الاسير لو انفصلت من أيدي
الكفار وتوطن في غار وقوى الإقامة خمسة عشر يوماً لم يصير مقيماً كما لو علم أهل الحرب باسلامه
فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام وليا اليه لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيان وحكم
الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالي أو الخليفة ليؤتى به للعدو
بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها داراً يقيمون
الصلاة وان لم يتخذوها داراً ولكن أرادوا الإقامة بها شهراً أو أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه
الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث
تصح منهم نية الإقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرقى
إلى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهم مسيرة
ثلاثة أيام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البساط ان أهل الاخبية مقيمون
لا يحتاجون إلى نية الإقامة فإنه جعل في المغاور لهم كالامصار والقرى لاهلها ولأن الإقامة للرجل
أصل والسفر عارض وهم لا يتوون السفر وانما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرقى إلى آخر اه
والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضيياء الخيام
وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعم لمافي البدائع من التسوية بين من يسكن
في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لأن غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فعن

فراجعه وقد أطاقه
في السراج والخبرة
والحاصل أن المفهوم من
عبارات المتن كالهائية
ان عسكرنا لو حاصر أهل
البني والعسكر داخل

بخلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام
تصح نيتهم الإقامة
والمفهوم من إطلاق
المسوط والسراج
والذخيرة وهو مقتضى
التعليل انها لا تصح
وظاهر كلام العناية
ومعراج اختياره وبه
بحرم الترتيب لآل في نور
لايضاح والله أعلم (قوله
يصير مقيماً) ظاهر ما في
لفتح ان عمله ذلك عدم
قطعه بالاقامة هذه المدة
لأنه اذا وجد فرصة قبل
تمام المدة يخرج كن
دخل المصر محاجة معينة
ونوى الإقامة مدتها (قوله
لم تعتبر نيته) قال في شرح
المسنة كذا وقع في

الخلاصة وفتاوى قاضيان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك والافتقار إلى السروج
عن الذخيرة ان الاسير اذا انفلت من العدو وقطن نفسه على إقامة نصف شهر في غار أو نحو قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا سلم
فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هارباً بمسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التناظر خاتمة العلامة
المحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة
لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته الإقامة وهو في هذه الحالة لأن حاله تنافي عن نيته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في الزمان لا حاجة اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى بنوي الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الحجة) فيه نظر لان كون القراءة نافلة في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول ايضالا يقتضي ان تكون فرضا فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خاليا عن القراءة أصلا كما صرح به في الفتح وسأني عن المحط ولكن قدم الخلاف في باب السهو وان القراءة في الاخيرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

أني يوسف روايتان وعند أبي خنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته أيضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما تتغيرنية الإقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلا أفسده صلى ركعتين زواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوي النقل حيث يصلي أربعاً اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغیر ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام فاستخاف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كانه الامام فيأخذ الخليفة صفقة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة السكك ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذ الم يجلس الامام قدرا التمهيد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التبيين وصححه في القصة وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافراً ومقيماً فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الى التسليم وتسكلمه والى الاربع وصلاة من تكلم تأمة فلو تكلم بعدنية الامام الإقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسيحياني (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لا نقضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة والقراءة أو التحريم كذا ذكر الشارح والمذكور في الهنداية وغيره في حق القعدة والقراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والمحدثي وقوضيه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغیر قراءة واقتدى به في الشفع الثاني فغيره وايثان كما في البدائع ومقتضى المتن عدم الحجة المقام ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الحجة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لاني حق القعدة ولا القراءة أو التحريم فمقتضى لا تكون الافتراضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريم الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الاخيرين بان القراءة في الاخيرين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بمحله فلا يبقى للاخيرين قراءة اهـ يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيدين الاول ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رابعة اما اذا كانت ثمانية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فانه الصحيح اهـ وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

(١٩٥ - بحر ثاني) هذا مبنى على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وهذا يترجح رواية الفساد وأما رواية الحجة فلا يخلو من احتياجه الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينقلب فرضه
أربعا) قال فى الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معه فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتفعل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقسيده بما اذا لم
ينو واما فارقته أما اذا
نو واما فارقته لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه فى
وبعكسه صح فيهما

الاتمام صورة اذ لا مانع
من صحة مفارقتها بعد
اتمام فرضه وانصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بلا شبهة وفى
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
قاضيخان وصاحب
الخلاصة عن صلاة
المقيمين ربما يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهو
عليهم اذا سهوا) هذا مبنى
على ما قاله الكرخى وهو
خلاف ما تقدم تحكيجه
عن البدائع

فى حق المأموم فقط سواء كانت فائتة فى حق الامام أو لا بان صلى ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقضى به مسافراً لان الظاهر فائتة فى حق المسافر لافى حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام فى الرباعية الذى يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه
أصلاً لان السفر مؤثر فى الرباعى فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتضى به فى
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح
اقتداؤه به وصار تبعاً له صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
فى حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعاً ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه يصلى ركعتين عندنا كذا فى البدائع (قوله وبعكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح فى الوقت وبعده لان صلاة المسافر فى الحالين واحدة والقعدة فرض فى حقهما غير
فرض فى حق المقتدى وبناء الضعيف على القوى جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جرح سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لا يحتمل ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بقساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا محل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدرى أم مسافر هو أم مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط فى الاقتداء بما فى المبسوط رجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو قصر ركعتين وهم لا يدرون أم مسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه فان سأله فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفى القمية وان كان خارج المصر لا يفسد
ويجوز الاخذ بالظاهر فى مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحباً لانه لم يتعين معرفاً صحة سلامه لهم
فانه ينبغي ان يتموا ثم سأله فتحصل المعرفة واختلافوا هل بقوله بعد التسليم الاولى أو بعد
التسليمين الاصح الثانى كذا فى السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فبوى الامام
الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يسجد لم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغيير فوجب عليه
الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفرداً ولو رفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا فى فتح القدير وفى الحاشية والخلاصة مسافراً
قوماً مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيماً
ولا ينقلب فرضه أربعاً اه وفى العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيماً يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافر ايسلم ثم يتم المقيم صلاته وفى الخلاصة مسافر أتم مسافرين فأحدث فقدم مسافر
آخر فنوى الثانى الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعاً اه وفى الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقي
كالمسبوق الا انه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتصد بخزيمة لا فعلاً والفرص صار مؤدى فيتركها احتياطاً
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة فإلما لم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى اه وفى الحاشية
لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلو اقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى فى موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وكذا لا يبطل بوطان الإقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدمه سفر) على تقدير مضاف أي نسبة سفر كيدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيئا أن أحدهما تقدم بنية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أي بين الموضع الذي أنشأه السفر وبين ما صار إليه منه أي وبين الموضع الذي صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه

الإقامة فقوله حتى لو خرج
تفريع على الشرط
الاول وقوله وكذا اذا
قصده الخ تفريع على
الثاني (قوله لعدم تقدم
السفر) وعلمه فلخرج
من تلك القرية لم حاجة
ثم قصد الرجوع الى
مصره ومرة تلك القرية
يقصر لانه قصده مسيرة
السفر وليست القرية
وطنا له (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصل
بمثله لا السفر ووطن
الإقامة بمثله والسفر
والاصلي

قاهري الخ) أي مثال
بطلان وطن الإقامة
بواحد من الثلاثة فقوله
فان قصد الخ فيه بطلانه
بالسفر وقوله وان لم
يقصد ذلك الخ فيه بطلانه
بمثله لان ما بين بلبيس
والصالحية دون مسافة
القصر كما بين بلبيس
والقاهرة وقوله وان عاد
الى مصر فيه بطلانه
بالاهلي (قوله حتى يتم
اذا دخله) يعني اذا
خرج من الصالحية وأراد
الرجوع الى القاهرة ومرة

ثامه كذا في البدائع وفي القنية اقتضى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت والقعدة تان فرض
في حقه وقبل لا تقسده وهي نفل في حق المقتدى اهـ (قوله ويبطل الوطن الاصل بمثله لا السفر
وطون الإقامة بمثله والسفر والاصلي) لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطل له
وروى ان عثمان رضي الله عنه كان حاجا يصلي بعرفات أربعاء فأتته فاعتذرو وقال اني تأملت بمكة
وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصل هو وطن الانسان في بلده
او بلدة أخرى اتخذها دارا ووطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش
بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الأهل اليها فيخرج الاول
من أن يكون وطننا أصليا حتى لو دخله مسافر الا يتم قسده بكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم
ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى فان الاول لم يبطل ويتم فهمما وقيد بقوله بمثله لانه
لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بدله أن لا يتوطن ما قصده أولا
ويتوطن ببلدة غيرهما فر ببلدة الاول فانه يصلي أربعاء لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل
بالكوفة وأهل بالبصرة فبات أهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيسل بالبصرة لا تبقى وطننا
له لانها انما كانت وطننا بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار وصارت وطننا
له وقيل تبقى وطننا لانها كانت وطننا بالاهل والدار جميعا فبرز وال أحداهما لا يرتفع الوطن
كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اهـ وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا
نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذا جواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين
المبتولين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيغون بها أهلهم ومتاعهم فلا بد من
حفظها انهم ما ووطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أي لا يبطل الاصل بالسفر حتى
يصير مقيما بالعود اليه من غيرية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن
الذي يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقص بواحد من ثلاثة بالاصلي لانه
فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فاذا ان تقدم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصل ووطن
الإقامة والاصلي بالاجتماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهران رواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن
محمد بن أبي بصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر
حتى لو خرج من مصره لاقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير تلك
القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما
وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا
تصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهري خرج الى بلبيس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج
منها فان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه بلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد
ذلك وخرج الى الصالحية فان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وطل وطنه بلبيس حتى لو عاد اليه
مسافر الا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه بلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

بلبيس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخرج الى الصالحية لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه بلبيس وهذا التمثيل كله
مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقدم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير رواية الحسن يعني هذه الرواية تبين
ان السفر الناقض لوطن الإقامة ما ليس في نفسه موقوف على وطن الإقامة أو ما يكون الروافيه بعد مسيرته مدة السفر اهـ ولهذا أتم

ببليس في مسئلة تسمع ان بابين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان قديم وراعي وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرسل لقائل
 ان يمنع لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافر او سكنه او وطن السكنى لان السفر لم يتصل به تأمل كذا را به
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداي الحجا في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير
 قال وهو وجهه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد السفر او يريد ذلك أتم مع انه انما سفر
 بعد اتخاذ هذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكنى كذلك
 صورة الزيلعي صحيح ومن تصويره علمت انه لا بد ان يكون بين الوطن الاصل وبين وطن السكنى أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكنى اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكنى كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكنى وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافر اذ قصر فكنه اذا لم
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافر اولد اتم مدة إقامته بها على ان يصح
 المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الاتمام قياساً بصوره الزيلعي ولذا علل شارح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بانه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسئلة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية ليحمل ثقله
 منها ويرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى
 وفاتته السفر والمخضر
 تقضى ركعتين وأربعاً
 يرتحل من القادسية
 استحساناً لانها كانت له
 وطن السكنى ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكنى آخر ما لم

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكنى وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوماً تبعاً للمحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافراً على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يفيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية لم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوماً
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له ان يسافر فبطل ان يدخل مصر وقيل ان
 يقيم ليلة في موضع آخر مسافراً فانه يقصر ولو مرت تلك القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصح في السراج الوهاج وشرح الجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكنى فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفاتته
 السفر والمخضر تقضى ركعتين وأربعاً) لف ونشر مرتب أي وفاتته في الركعة حيث يقضي في الركعة وفاتته
 المخضر تقضى أربعاً لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضي في الركعة ركعة واحدة أو وفاتته في الركعة حيث يقضي في الركعة بالانها
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالجواز فاذا قدر أن يركعاً بخلاف ما نحن
 فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

(قوله)

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا يفتقر كذا لو خرج منها

لتشيع جنازة ونحوه اه ملخصاً فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عمرائها اذا أراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصل حكماً فاذا رجع اليها قبل استكمال السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافراً من بلدة ثم تذكر حاجة فراجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكنى لكن قد يقال بسجية
 السرخسي له وطن سكنى دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكنى آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا
 كان مسافراً أقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلاً لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضاً وعليه
 يحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكنى كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيماً ثم خرج من مصر الى قرية
 قريبة ونوى ان يقيم فيها دون نصف شهر كما تصويره عن الشارح الزيلعي فانه يعتبر وعليه يحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزيلعي لا يمكنه ان يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذ لا يقول عاقل ان المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 إقامة فيها يوماً مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني انه يتم ما لم يشؤ إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الآن

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أي المعتبر في وجوب الأربع أو الركنين عند عدم الأداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمه فان كان فيه مقبلا وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الأداء في أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافرا أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو انفساء في آخر الوقت بعد مضى الاكثر يجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبعبارة لو جن أو حاضت أو انفست فيه لم يجب لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الأخير لحاز وتتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول وسأني في الجمعة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدي فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركنين يجعل سببا في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقبلا حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتفاقا كذا في المصنفي فيحتاج زفر الى الفرق قدينا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الحاشية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلي الظهر أربعاً والعصر ركعتين اهـ قدينا الصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا (قوله والعاصي كغيره) أي في الترخص يرخص المسافر لاطلاق النصوص ولان السفر الموجب للتخفيف ليس بمعصية انما هو فيما جاوره كخروج وجهه عاقلوا للديه أو عاصيا على الامام أو ابقام مولاه أو خرجت المرأة بالاحرام أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعد من المشروعية أصلا كالأصل في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فضلع السفر من اطلاق الرخصة (قوله وتعتبر نية الإقامة والسفر من الأصل دون التبع أي المرأة والعبد والمجنون) تفسير للتبع لان الأصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الاتمام لا بعد عمله بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الزاوية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم المحكم قبل العلم حرجا وضراؤه هو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملحق الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره وتحقق ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجهه ومن جهة الموكل من وجهه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأثور بقصر صلاته منه عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه أربعاً بإقامة الأصل وهو لا يشعر به لمحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجهه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا في الخلاصة من ان العبد اذا أم مولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صححت حتى لو سلم العبد على رأس الركنين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصي كغيره وتعتبر
نية الإقامة والسفر من
الأصل دون التبع أي
المرأة والعبد والمجنون

يوجد نقل دال على وجود
التخلاف فيما صوره
الزيلعي والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الخ) قال في النهر لانه كان
مسافرا في آخر وقت
الظهر ومقبلا في العصر

كان عليهم إعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولا في السفر فسأله من مقيم والعبد
 كان في الصلاة ينقلب فرضه أربعاً حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه
 مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على الكل ان علم أطلق في تبعية المرأة والجندي
 وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها والمحل والا فلا تكون تبعاً للعبرة فينتهي لان لها أن تحبس نفسها من
 الزوج للمحل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندي يرتقي من بيت المال
 وان كان رزقه في ماله فالعبرة لبيته لان له أن يذهب حيث شاء لطالب الرزق وأطلق في العبد فمثل
 القن والمدير وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعاً لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه
 طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعاً لانسان والبرمة
 طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسراً
 مفلساً فان كان مملوكاً فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أي موضع شاء وأما الاعبي مع فائده
 فان كان القائد أجيراً فالعبرة لنية الاعبي وان كان متطوعاً في قيادته تعتبر نيته والعبد بين شر يكون
 اذا سافر معه ما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقيماً لوقوع الشك في ضرورته مقيماً
 فيبقى مسافراً وقيل يصير مقيماً ترجيحاً لنية الإقامة احتياطاً لأمرا العباد كذا في المحيط ومجمله ما اذا لم
 يكن بينهما ما يأتاه فان كان بينهما ما يأتاه في الخدمة فان العبد يصلي صلاة الإقامة واذا ختم المولى
 الذي لم ينو الإقامة يصلي صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولا ولا يعلم
 سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى
 صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيماً قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافراً قبل صلى
 صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي التقنية مسافر ومقيم اشترى عبداً الاصح ان العبد يصلي صلاة
 المقيم ودخل تحت الجندي الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الكساح اذا وصده لوان بغداد
 شهر رمضان ولم ينو الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الكساح تبع لأمير القافلة وليس
 كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علته انهم لما علوا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر
 يوماً نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسر العبد وان
 كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل
 مسافراً فاخذته غريمه فحسبه فان كان معسراً أقصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحل لطالب حسيه وان
 كان موسراً ان عزم أن يقضي دينه أو لم يعزم شأ أقصر وان عزم واعتقد أن لا يقضي ما ثم والله
 سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(قوله فيدخل الاجير مع
 مستأجره) أى مشاهرة
 أو مسانحة كما في
 التاتارخانية عن الغياثية
 وقوله والمحمول مع
 حامله قال في النهر ينبغي
 أن يفصل فيه كالتأيد
 بباب صلاة الجمعة
 (قوله ولستنا نعي الخ)
 جواب عما أورده في
 الخواشي السعدية بان
 هذا يجرى الى قول من يقول
 صلاة الجمعة صلاة ظهر
 قصر لا فرض مبتدأ
 ولا ينبغي عليك ترخيجه اه
 بباب صلاة الجمعة

باب صلاة الجمعة

مناسبتها مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر
 وفيما قبله في كل رباعية وتقدم العام هو الوجه ولستنا نعي ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي
 فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالمكان والسنة والاجماع يكفر طائفتها
 وقد أطل المحقق في فتح القدير في بيان دلالتها ثم قال وانما أكثرنا فيه فواعين الاكثرنا لما سمع عن
 بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الخنيفة عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما نسبنا في من قول
 القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وحازب صلاته وانما أراد حرم عليه

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرة ولكن الذي في الخلاصة خروج وسأني في كلام المؤلف التعرض للسئلة تانيا (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله ويقم الحدود الخ)

هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافق قبل انه من عطف الخاص على العام اهتماما بالزيادة خطرهما واعترض الاول في المحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يبطل ما ذكره وقال في النهر واقول لم لا يجوز ان تكون للجنس بل الحمل

شرط أدائها المصروف وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود

عليه هنا أولى اذا الاصل في العطف التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذ لم يكن معه هوذا الحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدما عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهر فيه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وصحت الظهر والحجزة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنده وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبما كفار جاحدها اه أقول وقد كثرت ذلك من جهلة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعنى اختيار صلاة الاربع بعدهما ورواها عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فتكون شرائط صحة وشراؤها وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصروف والسلطان والوقت والخطة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضا كما سيأتي وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك للفراء والواحد من الاجتماع كالفرقة من الاقتراف أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثرت الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجعت فقبل جمعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالنسبة الواحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤي ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والجمعة في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الرادي وادى راوتنا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصروف) أي شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مغارة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا شريق ولا صلاة فطر ولا أخنى الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن خزم وكفي بقوله قدوة واماموا اذ لم تصح في غير مصر فلا تحب على غير أهلها وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصريف يوم الجمعة ان تؤى أن يحث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصريف من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تارزمه وبعد دخول وقت الجمعة تارزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تارزمه المصريف اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصريف يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج يوم الجمعة لا تارزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود) أي حشد المصريف المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام الشريفي زاد في الخلاصة ويشترط المقتضى اذ لم يكن القاضي أو الوالي مفتيا وأسقط في الظهيرة الأمير فقال المصريف ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت أبيته أبنية منى اه واحترز المصنف بقوله ويقم الحدود عن الحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها لم يملكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضها أو أميرها امرأة لا يكون مصرا فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهم لا يصلحان للاقامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا

كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود فليس ينص في المبدعي فليست أم قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشريعة لامة وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا يخفى عليك ان قول البدائع لان المرأة تصلح سلطانا وقاضية في الجمعة فتصير انما لها ظاهرها صحة الامانة اذا كانت قاضية فتكون بالمتما

مصر اندبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من يجب عليهم الجمعة لا سكانه مطلقا كذا في الدرر اى لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفناء في اللغة الخ) اعلم ان بعض المحققين اهل الترخيص اطلق الفناء عن تقديره مسافة وكذا حذر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجملة اقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوة ميل ملان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة

١٥٢

لا يوجد ذلك في كل مصر وانما هو بحسب كبر المصر وصغره بيبانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بولاق فالقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بانه المعدل لمصالح المصر فقد

أو مصلاه

نص الامعة على ان الفناء ما أعدله فن الموتى وحوادث المعركة وكر كفض الجبل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يحذر بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيال والفرسان ورمي النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سيفع الجبل المقطم

صالحا للامامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجمعة فتصلي انايتها اه وفي حد المصر اقوال كثيرة اختاروا منها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيا ما عرّفوه لاني حنفية انه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رسا تيق وفيها وال يقدر على انصاف المظالم من الظالم بحسبه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو اخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلاة الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو من بمصر من أمصار ولا يتبعه فجمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلاه) أي مصلي المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والمحكم غير مقصور على المصلي بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها عمارة المصر في حوائج أهله والفناء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما تمتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختار في الخلاصة والحنفية انه الموضع المعدل لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلع بخاري لاجتماعه على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف يجب عليه الجمعة والا فلا قال وهذا أحسن اه واختار في الحيط اعتبار الميادين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لحاجة مئة دار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز ان يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلته فيها هو من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر الولوالجية في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرة وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وإيجابا اه فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لاني اتمام الصلاة يدل ان يقصر الصلاة فيه ذهابا وإيابا وفي المضمرة معزيا الى فتاوى المجتهدين وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستحقة للشرايط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان اراد تكليفهم وذهابهم الى المصر فممكن لكنه بعيد

وأعرب

أيقدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم انه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار الحقيقة من أهل الترخيص عدمه لانهم ليسوا مخاطبين باذائها فعذرهم أستقط تكليفهم بالجى ومن قرئتهم ولا عبرة بلوغ النداء ولا بالامثال ولا بإمكان العود لاهل ولا صحيح لا نسبح لان نصر الحديث والارادة الظاهرة عن أصحابنا بنفسه اه ملخصا من

تحفة أعيان الفناء بجهة الجمعة والعيد في القنينة من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه
أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي بحضور معهم لثلايظ به
السوء لا اعتقادهم فرضيتها وجعلهم بحكم مذهبهم وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضا قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القنينة
تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

ابنتها البنية متى وكذا ما
مر عن الامام من اشتراط
أن يكون لها سكك
وأسواق عدم قصرها
ولو كانا مقيمين بها
ويوافقهما من الخلاصة
أى من قوله الخلقة اذا
سافر وهو في القرى ليس
له أن يجمع بالناس
وسياى ما يؤيده أيضا
اه قلت ينبغي حل كلام
هذا الامام المحقق على
القرى المستوفية بقية
الشروط لانه أجل من أن
ينحى عليه مثل ذلك على

ومنى مصر لا عرفات
وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانية
اختلاف المشايخ في
القرى الكبيرة اذا لم
يعمل بالحكم والقضاء
فها قال بعضهم يصلى
الفرس ويصلى الجمعة
معها احتياطا وقال
بعضهم يصلى الاربع
بنية الظهر في بيته أو في
المسجد أولا ثم يسعى
ويشرع في الجمعة وقال

وأغرب من هذا ما في القنينة من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه
أيك وما سبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع تكرا تطبيق ان تسمعه
عذرا اه وان المذهب عدم صحته في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل
القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع
الشك في بعض قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو
قاضى بولى الكورة بأسرها في القرية أحيانا فيفضل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال
كذلك هل هو مصر نظر الى ان لها واليا ولا نظر الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين
بها والام تكن قرية أصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقت يد فرق بين قرية لا يات بها حاكم يفصل بها
الخصوصيات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يات بها في فصل فيها واذا اشتبه
على الانسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعاء بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد
بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنينة مصلى الجمعة في الرستاق
لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلى الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر
لا عرفات) فتجاوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات أما الاول فهو قوله ما قال محمد لا تجوز بمنى كعرفات
واختلفوا في بناء الخلاف فقبل منى على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان
بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه منى على انها تتمصرف في أيام
الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مغارة
فلا تتمصرف باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمهل ماذا كان المصلى بها الجمعة
الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه
أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا
الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز ان كان مسافرا
لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البسائط وشمهل التجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل
انما تجوز الجمعة عندهما بمنى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء
مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجى تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصر
في تلك الايام وقرينة في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفتدان الاولى في قرى مصر أن لا تصح فيها
الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت اه وفي التجنيس ولو نزل الخلقة أو
الى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جاع لانها قرى تتمصرف بمكان الحج فصار
كنى وأطلق في عرفات فشمهل ماذا كان الخلقة حاضرا بالاجتماع كذا في البسائط وانما لا تقام
صلاة العيد بمنى اتفاقا للتحقيق لانه لو كانت مصر (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أى

بعضهم يصلى الجمعة أولا وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في
البلاد فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعاء الجمعة ثم ينوي أربعاء الجمعة ثم يصلى
الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه ملخصا ونقل العبارة تمامها في الفتاوى الخيرية فراجعها (قوله وهذا
بغية ان الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل تمصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا العري لا يوجد في كل القرى اه وقد علمت ما فيه (قوله مبنى كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبنى على ان ذلك الاحتياط اى الخروج عن العهده يبين لتصرحه بان العلة اختلاف العلماء في جوازها اذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروي عن اى حنفية واختاره الطحاوى والتمرتاشى وصاحب المختار وجعله العتاني الاظهر وهو مذهب الشافعى والمشهور عن مالك والحنبل الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسى في نور الشريعة وقد علمت أن قول البداة أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهر وفي المحاوى القدسي وعليه الفتوى وفي التكملة للزراي وفيه تأخذاً انتهى فقد حصل الشك اذا أكثر التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه في انق الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وانما قال بعضهم فيمن بقضى صلاة عمر مع أنه لم يفته شيء منها لا يكره لانه أخذ بالاحتياط ودكر في القينة أنه أحسن اذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مروي نقل العلامة المقدسى عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصر اي ينبغي له أن يصلى بعد الجمعة أربعاً بنية الظهر ١٥٤ احتياطاً حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهده فريض الوقت باداء الظهر

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول اى حنفية ومحمد وهو الاصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة خرجاينا وهو مدفوع كذا ذكر السارج وذكر الامام الشرخسى ان الصحيح من مذهب اى حنفية جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وفيه تأخذ بالطلاق لا الجمعة الا في مصر شرط المصرفة وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقاً خصوصاً اذا كان مصر كبيراً كصر فان في الزام اتحاد الموضع خرجاينا لاستدعائه نظو بل المسافة على الأكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقاً وبما ذكرناه اندفع ما في البداة من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقاً واذا علمت ذلك فما في القينة ولما تبلى أهل مرو باقامة المجتهدين بها مع اختلاف العلماء في جوازها ففي قول اى يوسف والشافعى ومن تابعهما باطلتان ان وقوعهما معا والجمعة المسبوقين باطلاً أمراً ثم باداء الأربع بعد الجمعة حتماً احتياطاً ثم اختلافوا في بينها والاحسن ان ينوى آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول بوجوب آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بالآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلافوا في القراءة فقبل يقرأ الفاتحة والسورة في الرابع وقيل في الاولين كالظهر وهو اختيارى والمختار عندى ان يحكم فيها رأيه واختلفوا فيه هل يجب مراعاة الترتيب في الرابع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلافهم في بينه واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمع في مصر واحد فقبل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول اصح اه مبنى كله على القول الضعيف الخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق وامامنا استدلل به من يمنع التعدد من انها سميت الجمعة

ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القينة وذكر ان كثير من شراح الهداية وغيره انكسروا وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثر مشايخ بخارى على أنه يصلى الظهر بعد ما صلى أربعاً بعد الجمعة لاحتمال أنه نقل ليخرج عن العهده يبين واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها وذكر عن الفتح ينبغي أن يصلى أربعاً ينوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده ان تردد في كونه مصر او تعددت الجمعة وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش

قال ثم قال وفائدة الخروج عن الخلاف المتوهم أو الخلق وان كان الصحيح صحة التعدد فهي لا استدعائها نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في نذرها على القول بجواز التعدد خروجاً عن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح المسئلة وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الاربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسى ذكر ابن الشحنة عن حنبله النصريح بالنسب وبحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أمّا عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الاربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيدوه به يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم وبذلك التفصيل تعبير التمرتاشى بلا بد وكلام القينة المذكور اه وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسى رحمه الله تعالى وقد ذكر شذذه منها في امداد الفتاح وانما أظننا في ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسى نحن لا نأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الجواص ولو بالنسبة اليهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لا بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله قصر ح ١٥٥ مثلا خسر الخ) وعبارته لا يختلف

الامام الخطبة أصلا والصلاة بدأ بل يجوز بعد ما أحدث الامام الا اذا أذن أي لا يجوز استخلافه له ما الا اذا كان مأذونا من السلطان للاستخلاف فيثبت بجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه الخ وقد رد عليه العلامة ابن كمال باشا في رسالة خاصة لكن قيد جواز الاستخلاف بما اذا كان معذورا بعذر والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها وأما اذا لم يكن معذورا أو كان معذورا لكن يمكنه ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال بقي هناك دقيقة أخرى وهي أن اقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن اه وما ذكره من التقييد بالعذر تبين فيه صاحب الدرر حيث صرح في انشاء كلامه بانه لا يجوز خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفسدها لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن بري ما في النسخة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع الطائفي قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكاف عن عهدهما كلف به بيقين لان الاجتماع اخص من مطلق الاجتماع ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدلائل ولم يوجد دليل لعدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بلقطه مع ما لزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فظنوا انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فثبت كاسألون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفا من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المضمر والسلطان هو الوالي الذي لا والى فوقه وانما كان شرط الجمعة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تنميته الامر ودخل تحت النائب العبد اذا قل عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز لان الجمعة بتزويجه ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي ان يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجراهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجوز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو لمات الخليفة وله ولاية أو امر على أشياء من أمور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فشمع العادل والحاشر والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له أي لا منشوره ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضوره اه والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيهما ذكره في الخلاصة قبله النصرا في اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصرا في لم يجوز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه امر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الحاشية ان الفرق انما هو قول بعض المشايخ وان الرجوع لعدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتز أهلية وقت الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر فان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان صريحا كما في الخلاصة من أن من فوض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان فان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستئابة كتولية خطيب في جامع كاهو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاستئابة في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستئيب من غير ضرورة فصرح من لا خسر و في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب

الاصيل عند عدم الاذن وللشريعة ان لا يسلط في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمه ما أن لا يصح للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلي خلف مأموره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية التصريح بجواز ومنع ما ذكره من الدقة وأطال في المقام عما تقدم من اجتهاد الشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضا

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الاخر بعد من
 ياذن السلطان مرة واحدة ثم من اذن له السلطان يستتيب غيره و ياذن
 ١٥٦

الاول أو عينه مثلاً بل يكفي
 له فتصح استنابته واذنه
 وان لم ياذن السلطان
 لهذا الثاني وكذلك
 الثاني ياذن الثالث وهلم
 جرا وليس المراد أن
 السلطان اذا اذن باقامة
 الجمعة في مسجد صار اذنا
 لكل من أراد الصلاة
 في ذلك المسجد سواء اذن
 له الخطيب المقر فيه
 أو لم ياذن كما قد يتوهم
 من قول المؤلف وان
 الاذن منسحب لكل من
 خطب بل معناه أن كل
 من خطب بالاذن فهذا
 الاذن اذن له باقامتها
 بنفسه وبنائبه ولا يشترط
 لهجة اقامتها من نائبه
 تمديد الاذن من
 السلطان كما هو صريح
 عبارة برباش الآتية
 (قوله ذلك التفويض الى
 الغير) مقتضى تفرغه
 على قوله لكنه عجز الخ
 انه ملك التفويض بسبب
 العجز وذلك لا يدل على
 خلاف ما في الدرر فان
 صاحب الدرر شرط
 العجز لجواز الاستنابة في
 الصلاة وأما الاستنابة
 في الخطبة فانه منعها
 لما كما مر (قوله فقد
 جوز لنا أنه أن يستتيب)

حفظه والناس عنه غافلون اهـ وقد جعل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته
 بسبب استنابته من غير اذن وفي الجمعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن حريش أحد شيوخ مشايخي أن
 اذن السلطان أو نائبه انما هو بشرط لا قامت اعمد بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل
 خطيب فاذا قرر الناظر خطيباً في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن منسحب لكل من
 خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم في اقامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا
 الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنائبه فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي
 على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي القباية عن ابن المباركة
 الشرطي أولى من القاضي وفي الخاتمة الامام اذا أحدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من
 القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان بمن فوض اليه امر
 العامة يجوز واذ قد عرفت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا هذا من استئذان السلطان في اقامة
 الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان اذنه باقامتها في ذلك الموضع لربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيمها
 خطيباً ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنيبه ولا يكون ذلك اذا لمجهول ليقع فاستند على ما توهمه
 البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون
 على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذا
 للسؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضاً لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح
 السؤال له وهو كاف في حصة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة ألا ترى ان شخصاً
 نائباً عن الامام أو قريباً غائباً عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة قولاً حال غيبته عنه صح ولا
 يشترط معرفة شخصه في حصة توليته له فما بالك بما نحن فيه واذ اصح الاذن أعطى لمن اذن له حكم الوالي
 والقاضي في حصة الاقامة منه ومن ياذن له لان المصحح لصحتها من سوى الامام من الامام والشرطين
 والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في
 حصة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اهـ كلامه وهو
 كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه
 الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم حاز
 لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو
 سماع الخطبة ذلك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في
 الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم حاز
 لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريم الاولى اهـ ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي
 وهو الخطيب فقد حوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقبضه بالحدث ولا بالعذر وجوز لنا أنه ان
 يستتيب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحاً وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لنا أنه ان يستتيب
 وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس
 للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف الامور باقامة الجمعة حيث له ان
 يستخلف لانه على شرف القوات لموقفه فكان الامر به اذا ناب بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

صاحب الدرر أن يقول نيجوز له ذلك ولكن عند العجز كما عرفت

(قوله والحاصل الخ) فية

نظر لان قاضي القضاة
بمصر ليس بمعنى قاضي
القضاة المذكور في
الظهيرية لانه بالمعنى
الاول من يولى القضاة
في جميع بلاد السلطان
الذي ولاه فولايته عامة
وأما قاضي مصر فانه يولى
توابعه في البلدة التي
ولاها السلطان الخ حكم فيها
وفي توابعها فلا يلزم من
كون الاول مأذونا
باقامة الجمعة أن يكون
الثاني كذلك لان الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولي من قبله (قوله لان
توليته قاضي القضاة اذن
بذلك) أي بالاستخلاف
للقضاء ووجه الدلالة
ان لفظة قاضي القضاة
معناها القاضي الذي
يولى القضاة (قوله لكن
ذكر في التجنيس الخ)
قال في النهي يمكن حمل
ما في التجنيس على ما اذا لم
يول قضاء القضاة أما ان
ولي أغنى هذا اللفظ عن
التنصيص عليه (قوله
ولو أن اماما مصر مصر
الخ) قلت فلو قرر خطيب
بجامع فهدم ثم أعيد هل
يحتاج الى اذن جديد
لهذا الاول أم لا وهل
يصح تقرير غيره محل
تأمل وله نظائر في كتاب

الم فقد جوز للأمر باقامته الاستتابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقا وأما تعيينه الشارح
الزبلي الاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في
البدائع أن كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه ملك اقامة غيره مقامه اه وهو صريح في جواز
الاستتابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلي وقد اتفقت كلمتهم على ان له الاستخلاف بشرط أن يكون
النائب شهدا الخطبة لانه يكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي
فتاوى الولوالجي اذا أحدث الامام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجبه أجزاءه
ان يخطب ويصلي بهم لانه نهاه عن الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم فاذا لم يأت كان هذا تفويضا
الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره
في وظيفة الخطابة وانما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه
عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة
وعن أبي يوسف انه قال أما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا
بالناس لكن قيل أراد بهذا القاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاء الشرق والغرب كابي يوسف
في وقته لما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه فالحاصل ان السلطان اذا ولى
انسانا قاضي القضاة بمصر فان له أن يولى الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاء
وان لم يؤذن له مع ان القاضي ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضي القضاة اذن
بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة
للقاضي روايتين وبرواية المنع بقي في ديارنا اذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف
رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يعصر موصعا
كان له ان ينهائهم قال الفقيه أبو جعفر هذا اذا نهائهم مجتهدا بسبب من الاسباب وأراد أن
يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر اما اذا نهائهم متعنتا أو اضرا بابهم فلهم ان يجمعوا وعلى
رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصر انهم نفر الناس عنه خوفاً أو ما أشبه ذلك ثم
عادوا اليه فأنهم لا يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذا في الخلاصة ودل كلامهم ان
النائب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نائباً لكن شرطوا ان يأتيه
الكتاب بعزله أو يقدم عليه الامير الثاني فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط
جاز لان عملهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل الخطباء
على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدها بكونه علم العزل قبل الشروع
لانه لو شرع ثم حضر وال آخر فانه يمضي في صلاته كرجل أمره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حجر
عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحجره لان شروعه صحيح وان حجر عليه قبل الشروع عمل حجره (قوله ووقت
الظهر) أي شرط صحته ان تؤدي في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام
الظهر على خلاف القياس لانه سنة واربعة ركعتين قراعي الخصوصية التي ورد الشرع
بها مما ثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون
الخطبة فيه فثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه
ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

الوقف كذا في شرح القسدي ولنظر ما علة التأمل فان المسجد بانفسه لا تزول عنه المسجد بخلاف المصروا نظر فتاوى
ابن السلي (قوله) وفيه نظر ظاهر (الخ) ١٥٨ قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل ظاهرا

بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشبه بلفوا ثم طها
ولا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدر احوالا واسما أطلقه فشم كل مصلى لها وأبدا بال
في المحيط لو نام خاف الامام في الجمعة ولم ينشئه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو نام لصار
قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انشئه في الوقت لم يفسد لانه صار موقدا للجمعة في
وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا
عند أي حقيقة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصلا هنا فانه موافق للامام
في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الأصل وفي السراج الوهاج معزيا إلى النوادر امام صلى بالناس
الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل
وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحال اثم طلعت الشمس
حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيقا لان ما في المحيط
يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزجة (قوله والمحطبة قبلها) أي بشرط
صحته المحطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون المحطبة
ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس المحطبة ولا ناهي بشرط بشرط النبي سابق عليه ولو قال
فيه أي في وقت الظهر لكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم يصح بشرط الشارح أن
يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا أصميا أو نياما وظاهرا به لا يفتي لوقوعها الشرط
حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الأصل قال
فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالشالاة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز أن
كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز إذا من قولهم بشرط
عنده في التسبيحة والحمدية ان يقال على قصد المحطبة فلو جسد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى
وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره شيء من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظهيرية انه
لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا إلى الزاد وهل تقوم المحطبة مقام الركعتين اختلف
المشايع منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الأصح
لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والظهار وغير ذلك انتهى وفي التذائع ثم
هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالمحطبة فلم تكن
من أركانها اه وفي فتح القدير وأعلم ان المحطبة شرط انعقاد في حق من ينشئ الترخيم للجمعة
لا في حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى المحطبة لانها من النسب
فعن هذا قالوا حدث الامام فقدم من لم يشهدا جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريره على
تلك الترخيم المنشأة بالمحطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ الترخيم فقط لا ترى الى حكمهم من
المقدمين الذين لم يشهدوا المحطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسدها هذا الخليفة ان لا يجوز ان
يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقبالهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلم
فسد الاول استقبالهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد المحطبة
لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يبطل عقب المحطبة بل تراخ ففقه إشارة الى انه ليس بشرط فاما

وقدمت وأثرت لتتمكن
من ايراد ما اخترت
وعبارة المحقق بعد ان
ذكر قول الامام في كفاية
الحمد لله ونحوها في المحطبة
وان ذلك يسمى خطبة
لغة وان لم يسم به عرفا وان
العرف انما يعتبر فيما
بين الناس ومحاوراتهم
للدلالة على غرضهم فاما
في أمر بين العبد وربه
فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم
بخروجه والمحطبة قبلها
قال وهذا الكلام هو
المعتمد لابي حنيفة رجه
الله فسوجب اعتبار ما
يتفرع عنه يعني رواية
عدم اشتراط الحضور اه
وكذا اعترضه أخوه في
النهر ولكن ناقش المحقق
فقال بعد نقل كلامه
وحاصله ان الدليل
انما يدل على ان الشرط
مطلق الذكر المسمى خطبة
لغة غير مقيد بحضرة
أحد فيعتبر فيه حقيقة
اللفظ وهذا ظاهر في
اقتضائه صحته وحده لان
اشتراط قصد الحمدية
ونحوها يقتضي انه لو
خطب وحده جاز لكن
لقاتل أن يقول ان الامر
بالسعي الى الذكر ليس

الاستماعه والمأمور به فاذا جازت وحده لم يجز الا عرفا فانه وكان هذا هو وجه ما رجه
في الظهيرية وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قَالُوا إِنَّ الْخُطْبَةَ تَعْلَمُ عَلَى وَجْهِ الْأَوَّلِيِّ لَوْ تَدْرِكُ الْأَمَامَ فَاتَّهَتْ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ وَلَوْ كَانَتْ أَوْ تَرَجَّحَتْ قَسَدَتْ
الْجُمُعَةُ لِذَلِكَ فَاسْتَعْلَمَ بِقَضَائِهَا وَكَذَلِكَ الْوَكِيلُ أَفْسَدَ الْجُمُعَةَ فَاحْتَاجَ إِلَى إِعَادَتِهَا أَوْ اقْتِصَحَ التَّطَوُّعَ بَعْدَ
الْخُطْبَةِ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ بِمَعْنَى خُطْبَتِهِ أَجْرَهُ وَكَذَا إِذَا خُطِبَ جُنُبًا كَذَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ وَلَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ الْفَصْلِ الْقَلِيلِ
وَالْكَثِيرِ وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا فِي الْخُلَاصَةِ فَقَالَ وَلَوْ خُطِبَ مَعْدُنَا أَوْ جُنُبًا ثُمَّ تَوَضَّأَ وَاعْتَسَلَ وَصَلَّى جَازٍ وَلَوْ
خُطِبَ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى بَيْتِهِ فَتَعَدَّى أَوْ جَامَعَ وَاعْتَسَلَ ثُمَّ جَاءَ اسْتَقْبَلَ الْخُطْبَةَ وَكَذَا فِي الْحِطِّ مَعَ الْإِبَانِ
الْأَوَّلِ مِنْ أَعْمَالِ الصَّلَاةِ بِخِلَافِ الثَّانِي فَإِنْ ظَاهَرَ أَنَّ الْاسْتِقْبَالَ فِي الثَّانِي لَا يَزِمُ وَالْأَوَّلُ يَفْرُقُ بَيْنَ
السَّكَلِ وَقَدْ صَرَّحَ فِي السَّرَاجِ الْوَهَّاجِ بِالزُّمِ الْاسْتِثْنَاءِ وَبَطْلَانِ الْخُطْبَةِ وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ لِأَنَّهُ إِذَا طَالَ
الْفَصْلُ لَمْ يَبْقَ خُطْبَةٌ لِلْجُمُعَةِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قُلَّ وَقَدْ عَلِمَ مِنْ تَفَارِيغِهِمْ أَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ فِي الْأَمَامِ أَنْ يَكُونَ
هُوَ الْخُطِيبُ وَقَدْ صَرَّحَ فِي الْخُلَاصَةِ بِأَنَّهُ لَوْ خُطِبَ صَبِيٌّ بِإِذْنِ السُّلْطَانِ وَصَلَّى الْجُمُعَةَ رَجُلٌ بِالْغُيُورِ
(قَوْلُهُ وَسَنَ خُطْبَتَانِ بِجَلْسَةِ بَيْنَهُمَا وَطَهَارَةٍ قَائِمًا) كَمَا رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ يَنْبَغِي أَنْ يَخُطِبَ
خُطْبَتَهُ خَفِيفَةً يَفْتَحُ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَيُثْنِي عَلَيْهِ وَيَتَشَهَّدُ وَيُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُعْظِ
وَيَذْكُرُ وَيَقْرَأُ سُورَةً ثُمَّ يَجْلِسُ جَلْسَةً خَفِيفَةً ثُمَّ يَقُومُ فَيَخُطِبُ خُطْبَةً أُخْرَى يَحْمَدُ اللَّهَ تَعَالَى وَيُثْنِي عَلَيْهِ
وَيَتَشَهَّدُ وَيُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَدْعُو لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ كَمَا فِي الْبَدَائِعِ وَقَدْ عَلِمَ مِنْ
هَذَا أَنَّهُ لَا يُعْظَى فِي الثَّانِيَةِ وَلِهَذَا قَالَ فِي التَّحْنِيسِ أَنَّ الثَّانِيَةَ كَالْأُولَى إِلَّا أَنَّهُ يَدْعُو لِلْمُسْلِمِينَ مَكَانَ
الرَّعْطِ وَظَاهَرَهُ أَنَّهُ يَسُنُّ قِرَاءَةَ آيَةٍ فِي الثَّانِيَةِ كَالْأُولَى وَالْحَاصِلُ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْخُطْبَةِ
فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ فِي الْخُطْبَةِ وَالْخُطِيبِ وَالْمُسْتَمْعِ وَشُهُودِ الْخُطْبَةِ أَمَا الْخُطْبَةُ فَتَشْتَمِلُ عَلَى فَرَضٍ وَسُنَّةٍ
فَأَمَّا الْفَرَضُ فَشِبَاهُ أَنْ الزَّوْقَ وَذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَمَّا سُنَنُهَا فَخَمْسَةٌ عَشْرٌ أَحَدُهَا الطَّهَارَةُ حَتَّى كَرِهَتْ
لِلْمُحَدِّثِ وَالْجَنَبِ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ لَا يَجُوزُ وَثَانِيهَا الْقِيَامُ وَثَالِثُهَا اسْتِقْبَالُ الْقَوْمِ بِوَجْهِهِ وَرَابِعُهَا
قَالَ أَبُو يُونُسَ فِي الْحَوَاجِ التَّعَوُّذُ فِي نَفْسِهِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ وَخَامِسُهَا أَنْ يَسْمَعَ الْقَوْمَ الْخُطْبَةَ فَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ
أَجْرَهُ وَسَادِسُهَا مَا رَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ يَخُطِبُ خُطْبَةً خَفِيفَةً وَهِيَ تَشْتَمِلُ عَلَى عَشْرَةِ
أَحَدِهَا الْبَدَاءُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَثَانِيهَا الشَّاءُ عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ وَثَالِثُهَا الشَّهَادَتَانِ وَرَابِعُهَا الصَّلَاةُ
عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَامِسُهَا الْعِظَةُ وَالتَّذَكُّيرُ وَسَادِسُهَا قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ وَتَارِكُهَا مَسِيءُ
وَرَوَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ فِيهَا سُورَةَ الْعَصْرِ وَمرَّةً أُخْرَى لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ
أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ وَأُخْرَى وَنَادُوا يَا مَالِكُ وَسَابِعُهَا الْجُلُوسُ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ وَثَامِنُهَا أَنْ يَعْبُدَ
فِي الْخُطْبَةِ الثَّانِيَةِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالشَّاءُ وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَأْسَعُهَا أَنْ يَزِيدَ فِيهَا الدُّعَاءَ
لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَعَاشِرُهَا تَخْفِيفُ الْخُطْبَتَيْنِ بِقَدْرِ سُورَةٍ مِنْ طَوَالِ الْمَفْصَلِ وَيَكْرَهُ التَّطَوُّيلَ
وَأَمَّا الْخُطِيبُ فَيَشْتَرِطُ فِيهِ أَنْ يَتَأَهَّلَ لِلْإِمَامَةِ فِي الْجُمُعَةِ وَالسَّنَةِ فِي حَقِّهِ الطَّهَارَةُ وَالْقِيَامُ وَالْاسْتِقْبَالُ
بِوَجْهِهِ لِلْقَوْمِ وَتَرْكُ السَّلَامِ مِنْ خُرُوجِهِ إِلَى دُخُولِهِ فِي الصَّلَاةِ وَتَرْكُ الْكَلَامِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ إِذَا
اسْتَوَى عَلَى الْمَنْبَرِ سَلَّمَ عَلَى الْقَوْمِ وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ فَلَا صَلَاةَ وَلَا كَلَامَ يَبْطُلُ ذَلِكَ
وَأَمَّا الْمُسْتَمْعُ فَيَسْتَقْبِلُ الْإِمَامَ إِذَا بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ وَيَنْصُتُ وَلَا يَتَكَلَّمُ وَلَا يَرُدُّ السَّلَامَ وَلَا يَشْتَمِتُ وَلَا يَصَلِّي
عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ يَصَلِّي السَّامِعُ فِي نَفْسِهِ وَفِي حَوَازِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَذَكَرَ الْفَقْهَ وَالنَّظَرَ
فِيهِ لَنْ يَسْمَعَ الْخُطْبَةَ اخْتِلَافَ الْمَشَائِخِ وَيَكْرَهُ الْمُسْتَمْعُ الْخُطْبَةَ مَا يَكْرَهُهُ فِي الصَّلَاةِ كَالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ
وَالْعُتْ وَالْإِلْفَاتِ وَأَمَّا التَّخَطُّ بِفِكْرِهِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَ لَا يَكْرَهُ بَعْدَ خُرُوجِ الْإِمَامِ وَقَالَ الرَّازِيُّ
أَنَّهُ يَجُوزُ قَوْلُهُ إِذَا لَمْ يُوْذَ أَحَدٌ فَأَمَّا تَخَطُّ السُّؤَالِ فَكَرَاهِيَّتُهُ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ بِالْإِجْمَاعِ وَأَمَّا شُهُودُ

وسن خطبتان بجلسته

بينهما ووطهارة قائما

(قوله وقد صرح في

الخلاصة بأنه لو خطب

صبي الخ) قال في الظهيرية

لو خطب صبي اختلاف

المشايع فيه والخلاف في

صبي يعقل اه فاهنا

على أحد القولين وما

سياق في عن المجتبى مبني

على الآخر قال الشيخ

اسماعيل والا كثر على

الجواز

الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه ما في المجتبي وأطلق المصنف في الحاشية ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عيس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله ثم مدحه ونسبته الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث وبذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لا نسلم استقبالوا الامام لمجرد حوا في تسوية الصفوف بعد قراعه لكثر الزحام وجرم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام أو عن يساره قربا من الامام يتخرف الى الامام مستعدا للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرات معزيا الى روضة العلماء الحكمة في أن الخطيب يتقلد سيفه فاما قد سمعت الفقيه ابا الحسن الرستغني يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعت عن الاسلام فذلك السيف باق في أيدي المسلمين بقا نكته حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعا يخبطون فيها بالسيف ومدنية النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بالسيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يحسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئا على قوس أو عصا لکن قال في الحاشي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف يساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا ان يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبي ويخطب بالسيف في البلدة التي فتحت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكيرا وفي الخلاصة وغيرها للدون الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب اذا قام في الحمد والمواظ على تعليم الاستماع فاذا أخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية والحانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يخطبان في وقت الخطبة فقبل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في دارى ثم رحت الى الجمعة فمكة ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائرساطانا وسلطانهم يومئذ كان جائرا فانهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سجدة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسد لان قاعده مجتبه تدرك ذلك وأما المقلد لا يحنيفة فرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائرساطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزيا الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في محاسن الواظ الحوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يحسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفده كلام الجاوي الاتي لكن دفع المناقاة في النهر بإمكانه مع التقليد

(قوله ولم أر فيما عدي)

(الح) سيد كرام المؤلف
تخصيص المسئلة على
مذهبنا قبيل قول

المصنف ويجب السعي

وترك البيع (قوله هل

هو مسنون أم لا) قال

ابن حجر في شرحه على

المنهاج للنووي تنبيهه

كلامهم هذا صريح في أن

اتخاذ مرق الخطيب يقرأ

الآية والخبر المشهور بن

بدعة وهو كذلك لأنه

حدث بعد الصدر الأول

قبل لكنها حشنة لمحت

الآية على ما يندب لكل

أحد من أكتار الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلة

أو تسبيحة والجماعة

وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله

صلى الله عليه وسلم لاسيما

في هذا اليوم وكبت

الخبر على تأكد الانصات

المفوت تركه لفضل

الجمعة بل والموقع في

الاثم عند الأكثرين من

العلماء وأقول يستدل

لذلك أيضا بأنه صلى الله

عليه وسلم أمر من

يستنصت له الناس عند

أرادته خطبة منى في حجة

الوداع فقياسه أنه يندب

للخطيب أمر غيره بأن

يستنصت له الناس وهذا

رجاء لأنه ورد النهي عن ذلك ولأن الأول يقضي إلى القنوط والثاني إلى الأمن فيجمع بينهما وقال
الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرحة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا
تيسروا و يسروا ولا تنفروا ولأن من رجع إلى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنينة قال
أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب إذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
العلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الحاء وخطب المرأة خطبة بكسر الحاء قال الله
تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحاوي القدسي
والسنة أن يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
صلاته في الخراب قبل الخطبة ولباس السواد اقتداء بالخلفاء والتوارث في الاعصار والامصار اه
ولم أر فيما عدي من كتب أئمتنا حكم المرق الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما
هو المألوف وهل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمرا
بمروفي فلا يكره لكونه منها وفي خزنة الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
الغدير وخطبة عيد الاضحي وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
في الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعرفات قبل الظهر بمجلس فيها
جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر بيوم في منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
الغدير والاضحي وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتسبيحة ثم
بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة) أي وكفي في الخطبة المفروضة مطلقا ذكر الله
تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لا طلاقه في الآية الشريفة وقالوا الشرط ان يأتي بكلام يسمى
خطبة في العرف وأقله قدر التشهد إلى عبده ورسوله تعميده بالمعارف كما قالاه في القراءة وأبو
حنيفة عمل بالقاطع والطائي فقال بافترض مطلق الذكورية وباستئذان الخطبة المتعارفة لفعله
عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة ولى الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان أبا بكر
وعمر كانا بعدان لهذا المقام مقالا وأنتم إلى امام فعال أخرج منكم إلى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد
واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجاعا وارقي بالتخفيف على
الأصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم إلى
امام إلى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفحال
فأنا وان لم أكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشرفا ما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين
فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد ان يأتي بما
قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطف على المنبر فقال الحمد لله على عظامه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
حنيفة أيضا كما في التسبيحة على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
الرواية وهو ان المأمورية في الخطبة المذكورة مطلقا لقوله تعالى فاستمعوا إلى ذكر الله وقد وجد وفي باب
الذبيحة المأمور بالذكر عليه وذلك بان يقصده والاول أصح كذا في التجنيس (قوله والجماعة وهم
ثلاثة) أي شرط صحتها ان يصلي مع الإمام ثلاثة فأكثر لاجماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
كما في البدائع وانما الخلاف في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل

ذكره الخبر في خبره

أصلاً اه قلت لكن

ينبغي تقييد جواز ذلك

على مذهبننا بما قبل

خروج الخطيب من

مخدعه لا كما يفعل الآن

وقد كنت ذكرت ذلك

خطيب السليمة في صالحه

دمشق فامر المرقى بفعل

ذلك قبل خروجه وهو

مستمر إلى الآن والمجد

لله تعالى (قوله والاقلو

نغروا قبله الخ) قال في

سوى الامام فان نغروا

قبل سجوده بطالت والاذن

العام

النهر هـ اذا ينفذ انهم لو

عادوا اليه بعد ما رفع

رأسه من الركوع انها

تصح وليس هـ اذا في

الخلاصة بل المذكور

فيها انهم لو جاؤا قبل أن

يرفع رأسه من الركوع

جار ولا بد منه لانهم لو لم

يفتحوا معه وانما أدركوه

في الركوع جاز والا

كما في الشرح وغيره

فكذا هذا (قوله حتى

ان أمير الواعلى الخ) ينبغي

جله على ما اذا منع الناس

من الصلاة والا فلاذن

العام يحصل بفتح أرباب

بجامع للواردين كما عراه

في الدر المختار إلى الكافي

يفيه عن مجمع الانهر

اثنان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جميع مطابق ولهذا يتقدم هـ الامام ويصطفان خلفه
ولهما ان المجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم بشرط جواز صلاة كل واحد
منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلى ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى
الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات
لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فتشمل العبد والمساقرين والمرضى
والامين والمحرمين لصلاحياتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد أولئك هو مثل حالهم في الامي
والاخرس فصلحنا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان
تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيما يحال لان النساء خرجن بالتأني في ثلاثة أي ثلاثة
رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف إلى الكامل وشمل الثلاثة غير الثلاثة
الذين حضروا الخطبة لما في التحديس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفر واوجاء آخرون لم
يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجماعة أجزأهم (قوله فان نفر واقبل سجوده بطالت) بيان لتكون الجماعة
شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريم عند أي حنيقة وعند هـ ما شرط انعقاد التحريم وفائدة أنهم
لو نفر وابتعد التحريم قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعند هـ
يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريم في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريم
الجمعة اذا صحت صح بناء الجماعة عليها ولهذا ادركه انسان في التشهد يصلى الجمعة عنده وهو قول
أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا أساسياً في ولاي حنيقة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط
انعقاد التحريم لادى إلى المخرج لان تحريمه حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا
لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبير الامام فانه مما يتعين مراعاته ولا اجماع ليس
بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صبح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت
مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريم لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو مقتيد
الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة إلى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلى فسلم يقيد الركعة بالسجدة لا بحيث فاذ لم يقدها
لم يوجد الاداء فلم يتعد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام إلى الفراغ عن الاداء ولا معسر بقاء
النسوان والصبيان ولا بجمادون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال وان نفر واحد
منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفر وابتعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا
لغير بناء على انها عنده شرط بقاءها منعقدة إلى آخر الصلاة كالطهارة وسر العورة وعندنا ليست
بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن قروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يجز مواختي قراور كع
فأخروا بعد ما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لو جرد المشاركة في الركعة الاولى والا فلا
لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبسغ للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بائنا على صلاته
ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفر واقبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلونفر واقبله وعادوا اليه
قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذ كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحد ثوابه جاء
آخرون وذهب الاولون جاز استحضارنا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه
(قوله والاذن العام) أي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشهاد حتى لو أن أمير ألقى أبواب الحصن
وصلى فيه فانه اهاه وعسكره صلاة الجمعة لا يجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره واذن

معزى الى شرح عبود المذاهب لا يضر على باب القلعة لعدو ولعمادة قديمة لان الاذن العام مقر ولاه وعقله لمنع العدو ولا المصلح
ثم لم يعلق لكان أحسن اه فيه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن العام تحصل الشبهة في صحة في قاعة

دمشق واضربها حيث
يعلق بابها ويمنع الناس
من الدخول حال الصلاة
كما هو المعتاد فيها بل
الظاهر حينئذ عدم الصحة
اذلا اذن عام فيها الامن
في داخلها كن في داخل
القصر (قوله فان قال
الاجير خط عنى الربع
بمقدار اشتغالي) لم أجد
لفظة الربع هنا في نسخة
الخلاصة وبدونها يظهر
وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والصحة
والحرية وسلامة العينين
والرجلين

المعنى وكأنها زائدة
من النسخ في نسخة
المؤلف والمعنى ما قاله في
التأخرانية ليس للاخير
ان يطالبه من الربع
الخطوط بمقدار اشتغاله
بالصلاة (قوله ولا حاجة
الح) ذكر في النهران المراد
بالمرضى الذي خرج بقيد
الصحة من ساء مزاجه
وأمكن علاجه ولكل
جهة لما قاله بعضهم ان
عدم سلامة العينين
والرجلين من الامراض
عند الاطباء الانهمافي
العرف لا يعدان مرضا
فهذا خصهما بالذكر

لناتس بالدخول جاز وكرهه لا يلهى يقض حق المسجد الجامع وغلق الاول بانها من شعائر الاسلام
وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشهر وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
في دينه ودينه احتياج العامة اليه فلو امر اناسا يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لا هل
الجامع دون أهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكروا صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين) فلا يجب على مسافر ولا على امرأة ولا
مرضى ولا عبيد ولا أعمى ولا متعذرا لان المسافر يخرج في المحذور وكذا المريض والاعمى والعبد
مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع المحرج والضرر ولم أر حكما الا على اذا كان
مقربا للجامع الذي تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل يجب عليه عدم المخرج أولا وانما لم
يذكر العقل والبسوخ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة
وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديدين
والاحتفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الخبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل
وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي خضر مع
مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضرر بية لفقد الشرط لكن هل
له صلاتها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا أراد العبد ان يخرج الى الجمعة أو الى العيدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
مولاه الى الجامع فانه يشغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له
ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج فان اذن للعبد مولاه وجب
عليه الحضور وقال بعضهم بتخيرو صحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وخزم
في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بالتخيير وهو البقي بالقواعد وأشار باشتراط سلامة العينين
الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا ما اذا لم يجد قائدا فيجمع عليه وان وجد له ما يطريق التبرع أو
الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أى خيفة وعندهما يجب عليه وأشار باقتصاره على
هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاخير وفي الخلاصة ولست أجمع الاجير عن حضور الجمعة وهذا
قول الامام أبى حفص وقال الامام أبى على الدقاق ليس له أن يمنع عنه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر
اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحيط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
النهار خط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير خط عنى الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك
اه وظاهر المتن يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة
كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لم تسلم فانه
لا يجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعفى ولا يجمع فلو قال ووجود البصر والقدرة
على المشي لكان أولى الا أن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني ابطالت معنى التثنية كالجمع

ولان فهم اخلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشئني وغيره لا يجب على مفلوج الرجل
ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بمحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المساع من المشي بلا مشقة

فصار بمنى المفرد والحي بالمرض والمريض في السراج الاصح انه ان بقي المريض صا
 بخروجه لم يجب عليه وفي الخميس الرجل اذا اراد السفر يوم الجمعة فلا بأس به اذا خرج من العيران
 قبل خروج وقت الظهر لان الوجوب باخر الوقت و آخر الوقت هو ما فرط يجب عليه صلاة الجمعة
 قال رضى الله عنه وحكى عن شمس الائمة الحياوى انه كان يقول لى في هذه المسئلة اشكال و
 ان اعتبار آخر الوقت انما يكون فيما ينفرد باداؤه وهو سائر الصلوات وأما الجمعة لا ينفرد بها
 وانما يؤدبها الامام والناس فينبغى أن يعتبر وقت أدائهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل اداء
 الناس ينبغى أن يلزمه شهود الجمعة اه (قوله ومن لا الجمعة عليه ان اذاها جاز عن فرض الوقت
 لانهم يحملوه قصاروا كالمسافر اذا صام وأشار بقوله جاز عن الفرض الى أنهم أهل للتسليم
 بردي عليه الصبي والمجنون وان دخلا تحت قوله ومن لا الجمعة عليه ولهذا فصل في البدائع فبين لا
 عليه فقال ان كان صبيا وصلاها فهي تطوع له وان كان مجنونا فلا صلاة له أصلا وامان
 كان أهلا للوجوب كالمريض والمسافر والمرأة والعبد يجوز لهم ويسقط عنهم الظهر فيبدأ بالجمعة لان
 من لا يجب عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد المال وان الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فانه لا يجب عليه
 لما ذكرنا وان كان لعدم أهليته كالعبد ان أدى الحج مع مولاه فانه لا يجب بحوازه فرضا حتى لو أخذ
 بحجة الاسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا في الحكم بالحواز
 لا نألو لم يجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه بانسافته فان
 النظر ضررا وذلك ليس بحكمة فبين في الاخرة أن النظر في الحكم بالحواز قصار ما أدناه لانه كالعبد
 المحجور عليه اذا أخر نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا
 هذا بخلاف الحج فان هنالك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالحواز لانه لا يؤخذ بالحال بل
 اذ لم يحكم بحوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يعطل على المولى منافعه كذا في البدائع
 ولم أر نقلا من اهل الفضل لمن لا الجمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكونه ظاهرا له
 والعناية وغاية البيان أن الافضل لهم صلاة الجمعة لانهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة
 فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فان صلاتها في بيتها افضل والله سبحانه
 وتعالى أعلم (قوله والمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها) أى في الجمعة وقال زفر لا يجزئ لانه
 لا فرض عليه واشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر وانقضى فرضا على ما بينا أن اداء
 الصبي فسادا وبالأهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أى الجمعة بالمسافر والعبد
 والمريض للاشارة الى رد قول الشافعى ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذى تنعقد
 بهم الجمعة وذلك لانهم لم يصلحوا لامامة فلان يصلحوا لاقتداء أولى كذا في العناية (قوله ومن
 لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره) أى حرم قطعاً وانما ذكر الكراهة اتباعاً للقيد ورى مع أنه مما
 لا ينبغي فانه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فرض
 فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراء حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه
 الفرض القطعى باتفاقهم الذى هو كد من الظهر فكيف لا يكون حرمتها محرماً عسيراً ان
 تقع حجة اه فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت
 يصلى الظهر بنية القضاء فلم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء هم هو ما مورى باسقاطه
 والبيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وفائدة الاختلاف تطهر في ثلاثة أحدها

ومن لا الجمعة عليه ان
 اذاها جاز عن فرض
 الوقت والمسافر والعبد
 والمريض أن يؤم فيها
 وتنعقد بهم ومن لا عذر
 له لو صلى الظهر قبلها كره
 (قوله أحدها هذه
 المسئلة) أعنى مسألة
 المتن أى صحة الظهر مع
 الكراهة أو المحرمة فانها
 لا تصح عند زفر كما في
 التبيين والفتح وكان ينبغي
 للقولف أن ينص على
 ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الغرض) ونقول عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اصطفاها بالظهر وروى عنه انه قال لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض بإداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥ به ان أصل الفرض أحدهما

لا يعينه ويتعين بفعله
ولكن ظاهر الرواية عن
العلماء الثلاثة ما ذكره في
الكتاب (قوله قال بطلان
به مقيد بما إذا كان يرجو
أدراكها) الأصوب
اسقاطه لاقتضائه عدم

فان سجدى المرات طل

البطلان فيما اذا لم يدركها
لبعد المسافة مع انه
سينقل عن السراج تصحيح
البطلان وعبارة السراج
هكذا وهذا اذا سمي
اليها والامام في الصلاة
أو قبل أن يصلي وشرط
بعض أصحابنا كونه
يدركه والتصحيح الاول
وفي النهاية اذا سمي الى
الجمعة قبل أن يصلها
الامام الا انه لا يرجو
ادراكها لبعد المسافة لم
يطل ظهره في قول
العراقيين و يبطل في
قول البخاريين وهو التصحيح
اه وبها علم عدم صحة ما
في النهر من عزوه التقيد
لبطلان برجاء ادراكها
وتصحيح عدمه حين عدمه
الى السراج وقد تابعه
في الدرا المختار (قوله حتى
لو كان يتنه قريبا من
المسجد) أي وبعيد امن

المسئلة ثانياً لو توى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعندنا في الجمعة ثالثا لو تدى كراهية عليه وكان لو استعمل بالقضاء بقوته الجمعة دون الظهر فإنه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا يصلى الجمعة ولو كان بحال بقوته الظهر والجمعة فلا يقضى اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة أقوال عندنا ففرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور بإسقاطه عنه بإدائه الجمعة وعند هذا الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصته وروى عنه الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين ذلك بإدائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور أهـ وقد ظهر العبد الضعيف صحة كلام القسدي وروى من تبعه في التعبير بالكرامة لأن صلاة الظهر قبل أداء الجمعة من الإمام ليست مقبولة للجمعة حتى تكون حراما إنما المقبولة لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر إليها فرض كما صرحوا به فإن لم يسع فقد فوتهما فحرم عليه ذلك وأما الصلاة فإنها مكرهة فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهما إنما يحكموا على صلاة الظهر بالكرامة ولم يقل أحدان ترك الجمعة بغير عذر مكرهه حتى يلزم ما ذكر من الإيقاع في جهالة فقوله في فتح القسدي لأنه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لأنه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الإمام الجمعة يجوز اتفاقا لا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكرهة وفوت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذره لأن العذر إذا صلى الظهر قبل الإمام فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى إليها نطل) أي الظهر المؤدى عند أي حنيقة مجبر بالسعي إليها لأنه مأمور بعد صلاة الظهر ينقضها بالذهاب إلى الجمعة فالذهاب إليها شروع في طريقه ينقضها بالمأمور به فيحكم بنتقضها به احتياطاً لترك المعصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الإمام واختل فوافي معنى السعي إليها والختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لأن السعي الراض لها هو السعي إليها على الخصوص ومثله ذلك السعي إنما يكون بعد نزوحه من باب داره والمراد من السعي المشي لا الإسراع فيه والختار أنه اتباعاً للآية وقيد بقوله سعى لأنه لو كان حاله في المسجد بعد ما صلى الظهر فإنه لا يبطل حتى يشروع وأطلق فشمعل ما ذكره البعد المسافة مع كون الإمام فيها وقت الخروج أوله يمكن شرع وهو قول النجاشيين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لأنه توجه إليها وهي لم تغت بعد حتى لو كان بيته قريباً من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجهه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الأصح أيضاً لما ذكرنا وفي النهاية إذا توجه إليها قبل أن يصلحها الإمام ثم إن الإمام لم يصلح العذر أو لغيره اختل فوافي بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا لو توجه إليها والإمام والناس فيها إلا أنهم خرجوا منها قبل إتمامها الثانية فالصحيح أنه لا يبطل ظهره ثم أعلم أن التضمير المستتر في قوله سعى يعود إلى مصلى الظهر لا إلى من لا عذره ليكون أفوداً وشمل فإنه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كافي غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور أولاً لا يشمل لأن المعذور ليس مأموراً بالسعي إليها مطلقاً فكيف يبطل به فتدبني

باب المسجد كافي السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر الضمير في صلى واقع على من ضاfer منه وقع فيه غاية الامر انه سكت عن المعبود (قوله لكن التعليل أولا لا شمله) أحاب السار حروكذا في الفتحة في مخرج الحواب عن قول زفر نانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لأن الفرض قد سقط عنه ولم يكن ما أمورا
بتقصه فتكون الجمعة نافلا منه كما قال به زكريا والسافعي وظاهر ما في المخط أن ظهره إنما يبطل
بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعتندين وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطلان إلى
الظاهر ليفيد أن أصل الصلاة لم يبطل فيقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظاهر به والخلاصة
الرسناني إذا سعى يوم الجمعة إلى مصر يريد به إقامة الجمعة وإقامة حوائج نفسه في مصر ومعلم
مقصوده إقامة الجمعة ينال ثواب السعي إلى الجمعة وإن كان قصده إقامة الحوائج لا غير أو كان معلم
مقصوده إقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي إلى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فإن
العبرة للأغلب وفيه شبهة السعي المصلي لأن المأموم لو لم يسع إليها وسعى إمامه فإنه لا يبطل ظهره المأموم
وإن بطل ظهره إمامه لأن بطلانه في حق الإمام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المخط (قوله
وكره للعذور والمسيحون أداء الظهر بجماعة في مصر) لأن المعتندين وقد يقتلدى به غيره فيؤدي
إلى تركها وما علل به في الهداية أولا بقوله لما فيه من الإخلال بالجمعة أذهى جماعة للجماعات
مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودرنا به قيد المصنف
لأن الجماعة غير مكرهه في حق أهل السواد لأنه لا جمعة عليهم وأقاربا الكراهة أن الصلاة صحيحة
لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعد الموضع صلوا
الظهر جماعة لأنه لا يؤدي إلى تقليل الجماعة في الجمعة اهـ فإن كانوا في السواد فظاهر وإن كانوا
في مصر فهم مستثناء من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعتندين والمسيحون لكان أولى فإن
أداء الظهر بجماعة مكرهه يوم الجمعة مطلقا قال في الظاهر به جماعة فاتهم الجمعة في مصر فإنهم
يصلون الظهر بغير أذان ولا إقامة ولا جماعة اهـ وذكر الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في
مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد أواد أو منفردا قبل صلاة الإمام لكان
أولى لما في الخلاصة ويستحب للرخص أن يؤخر الصلاة إلى أن يفرغ الإمام من صلاة الجمعة وإن لم
يؤخره يكرهه والصحيح اهـ ولعله أمالا احتمال أن يقتلدى به غيره فيؤدي إلى تركها أو يعاقب
فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وإنما صرح بالمسيحون مع دخوله في المعتندين والاختلاف
في أهل السجن فإن في السراج الوهاج أن المعتندين إن كانوا ظلمة قد روعا على أرضاء المحصوم وإن
كانوا مظلومين أمكنهم الاستغناء وكان عليهم حضور الجمعة وقصد الجماعة لما في التفريق أن
المعتندين يصلون الظهر بأذان وإقامة وإن كان لا يستحب الجماعة وقيدنا الظاهر لأن في غيرهما لا بأس
أن يصلوا جماعة وأشار المصنف إلى أن المساجد تغلق يوم الجمعة إلا الجامع لئلا يجتمع فيها جماعة
كذلك في السراج الوهاج وظاهر كلامهم أن الكراهة في مسألة الكتاب تحريرية لأن الجماعة مؤدية
إلى الحرام وما أدى إليه فهو مكره وتحريما (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أو
جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال مجاهد أدرك معها كثر الر كعة الثانية بنى علم الجمعة
وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر - رلانه جمعة من وجه ظهر من وجه لقوات بعض الشرائط في حقها
فصلى أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا بحالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الأخيرين
لاحتمال النفلية وإمامه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشتربنية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
لساذكر لانها محتلفان لا ينبغي أحدهما على تحريمة الآخر وجود الشرائط في حق الإمام يجعل
موجودا في حق المسوق وأشار المصنف رحمه الله إلى أنه لا بد أن يتوهم الجمعة دون الظهر حتى لو أدى

وكره للعذور والمسيحون
أداء الظهر بجماعة في
المصر ومن أدركها في
التشهد أو في سجود
السهو أو جمعة

رخص له تركها العذر
وبالالتزام التحق بالصحيح
(قوله ولو حذف المصنف
وقوله إلا في ولو زاد أو
أداه الخ) قال في النهرا ما
الحذف كما ذكره غير محتاج
إليه لأنه معلوم بالأولى
وأما الزيادة فلأنها توهم
أن الكراهة فيها كالتى
قبلها تحريمية وظاهر
الخلاصة يقتضى أنها
تنزيهية (قوله في سجن
وغیره لصلاة) عبارة
الولوالجية لصلاة الظهر

الظاهر لم يصح اقتداءه كذا في المسوط وفي المصنفات انه مجمع عليه وأشار ايضا الى ان الامام يستجد
 للناس في الجمعة والعديد والمتار عند المتأخرين ان لا يستجد في الجمعة والعديد لتوهيم الزيادة
 من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان
 شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج ايضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة اهـ وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العبد في التشهد فانه يتم العبد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العبد وذكر في السراج
 ان عند مجئهم يصبر مدر كاللعب يدوي الظهيرية معزيا الى المتقي مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصل اربعا بالتكبير الذي دخل فيه اهـ وهو مخصص لمنافى المتون مقتض محملها على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعيا فيحصل
 بالاستماع والصلاة قد تستلزمه ايضا وبه اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخاطب
 واذا نزل قبل ان يكبر واجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العمون المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيكره اجما كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المصنفات وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذي كرا الا اذا قام الامام الى الخطبة اهـ وفي شرح
 الجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتحدون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اهـ والحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والافتقار للصعود
 وأطلق في الصلاة فشم السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخاطب
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 يخاطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيه اذ فعلا للمعارض وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سلبك الخطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد دخوله قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اهـ وهو قول ضعيف وعزاه قاضيان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحيط قال الوالي في فتاواه اذا شرع
 في الاربع قبل الجمعة ثم اقتنع الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اهـ وكذا في المبتهج
 بالغين المحممة ولا يرد عليه قضاء فائمه لم يسقط الترتيب بينهما وبين الوقفة فانها لا تكره كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها ما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشم
 الخطيب قال في الندائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا بمعروف فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخاطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أنة ساعته هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء أمرا المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء ايضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما
 في المتون الخ) قال في النهر
 الظاهر ان هذا مخرج
 على قول محمد غاية الاخر
 انه جزم به لاختياره اياه
 والمسافر مثال لا قيد اهـ
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله وهو أعلى من
 السنة وتحية المسجد)
 كان المناسب اسقاط
 قوله وهو وليكون قوله
 أعلى خبر الآتي

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في المنبر يذكر التسبيح في الخلاصة وإنما عارضة ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا يسيء
أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواه كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في البسائط ذكره الكلام ما
الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والتكبير بل يجب عليه أن
يسمع ويسكت وهذا أقول ١٦٨ الامام وقال لا بأس به إذا خرج قبل أن يحطب وإذا نزل قبل أن يكبر وإذا جلس

عند الثاني قبل الخلاف
في إجابة المؤذن أما غيره
فيكره إجماعا وقيل في
كلام يتعلق بالأجر أما
المتعلق بالدنيا فيكره
إجماعا (قوله أنه يرد)
الظاهر أن يقول بحمد
(قوله في نفسه) قال
القهستاني قبيل الإمامة

ويجب السعي إليها وترك
البيع بالأذان الأول

بأن يسمع نفسه أو يسمع
المحروف فانهم يفسرونه به
وعن أبي يوسف أنه يصلي
قلبا أثناء الأمر الانصات
والصلاة عليه صلى الله
عليه وسلم كما في التكرمان
أه وفي أمداد الفتاح
عن الفتح بعد رواية أبي
يوسف قال وهو الصواب
(قوله ثم أعلم الخ) نقل
الحبر الرمي عن الرمي
الشاذي أن والده أفتى
بأنه ليس له أصل في السنة
وأنه لم يفعل بين يديه
صلى الله تعالى عليه وسلم
بل كان يعمل حتى يخرج
الناس فإذا اجتمعوا خرج

بالاعتقال أه فاستفهم منه أنه لا يسلم إذا صعد المنبر وروى أنه يسلم كما في السراج الوهاج وقيل
التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم إنما كان يكره
ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والأول أصح أه وكذا
في العناية وذكر الشارح أن الأخطأ الانصات أه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل
شروعه في الخطبة ويدل عليه قوله على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة والصلاة فمكروه محرر
ولو كان أمرا بمعروف أو نهيًا أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وإذا فيها أن ما حرم في الصلاة
يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا إن كان قريبا وإن كان بعيدا فقد تقدم من المصنف
أن الثاني كالقريب وهو الأخطأ في المحيط وهو الأصح وأما دراسة الفقه والتطرق في كتب الفقه
ففيه اختلاف وعن أبي يوسف أنه كان ينظر في كتابه ويحججه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار
بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحیح أنه لا بأس به وشمل تشييت العاطس ورد السلام وعن
أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلاف في الحمد إذا عطس السامع ويحججه إليه يرد في
نفسه لكن ذكر الوالوجي أن الأصوب أنه لا يجب فهمها لأنه يحتل الانصات وأنه مأمور به وعليه
الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب أنه يصلي
في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا يعتد بترخاف وقوعه فيها أو رأى عقرما
تدب إلى إنسان فانه يجوز له أن يحذره وقت الخطبة لأن ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج إليه
والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع إلى خطبة
النكاح والمختم وسائر الخطب واجب والأصح الاستماع إلى الخطبة من أولها إلى آخرها وإن كان
فيها ذكر الولاية أه ثم أعلم أن ما تعرف من أن المرقى للخطيب يقرأ الحديث النبوي وأن المؤذن
يؤمنون عند النداء ويدعون للصلاة بالرضى والسلطان بالنصر إلى غير ذلك فكله حرام على مقتضى
مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأعرب من أنه المرقى ينهي عن الأمر بالمعروف وينتضي الحديث الذي
يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله ولم أرتق إلا في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي
وترك البيع بالأذان الأول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا
إلى ذكر الله وذروا البيع وإنما اعتبر الأذان الأول لحصول الإعلام به ومعلوم أنه بعد الزوال إذا
الأذان قبله ليس بأذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة بالأذان الثاني الذي يكون بين
يدي المنبر لأنه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام إلا هو وهو ضعيف لأنه لو اعتبر في وجوب السعي
لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما نحشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري
مسند إلى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله إذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

اليهم وحده من غير شائش يصيح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال أنه
بدعة حسنة لأن في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تدب طالاجتباب الكلام
وأقره رملينا وقال أنه لا ينبغي القول بحرمه قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامم وتظاهرهم عليه أه ولا يخفى ما فيه
فإن العرف لا يصح الحرام ما حانامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وسبغت بالثالث

لان الإقامة تسمى أذاناً كما في الحديث بين كل أذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرو ينبغي التعديل على الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكما في وقت العصر شاهداه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان أصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه

فاورث شبهة وهذا بخلاف وقت العصر على انه لا يتأق بالقول بالوجوب هناك ولا بوصف الوقت بالواجب ولا بالفرض (قوله وقيل ما يلي المقصورة) نقل في التتارخانية ان في زماننا لا يمنع الامراء أن يدخل الفقراء المقصورة الداخلية فالصف الاول فان جلس على المنبر أذن بن يديه وأقيم بعد تمام الخطبة

ما كان في المقصورة الداخلية وفيها عن التهذيب المقام في الصف الاول ما هو أقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق أحد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجل أكبر منه سناً أو أهل علم ينبغي له أن يتأخرو بقدمه تعظيماً له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق ان ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف

قال البخاري الزوراه موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان الجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقي المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا أكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فقي كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان مخرجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قد مضى من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس أربع ركعات كما يجب في حقهم لانهم أيضاً يعلمون الزوال كما لو ذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت لمؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضاً كسدا في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع أو اشترى حالة السعي فهو مكروه أيضاً وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب لئلا يبدان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع أيضاً ما ذكره القاضي الاسديجاني من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزاً والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والاستحباب اه فانه يفيدان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتفاقاً ولهذا وجب فتحه لوقوعه أيضاً وقوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه لا وجوب وقول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول أو الثاني أو العبرة بدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشترى في المسجد أو على باب المسجد أعظم أثماً وأثقل وزراً (قوله فاذا جلس على المنبر اذن بن يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوائيم يديه عائداً الى الخطيب الجالس وفي القديري بين يدي المنبر وهو محاذ اطلاقاً لاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلاق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويغسل طيباً ان وحده ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تسكلموا في الصف الاول قبل هو خاف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقهاء أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فحسن تبركاً بفعله عليه السلام ولكن لا يواطىء على قراءتها بل يقرأ غيرهما في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

٢٢ - بحر ثاني في الداخل وعن يساره لا يسمى صفاً أول فليتأمل الا أن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفاً من الاعداء فلا يمكن للناس من الدخول فيه أماماً مثلي مقصورة دمشق قال في يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف أول

(قوله وهو كذلك لوجهين) قال في النهر فيه نظر اما أولا فلان الجامع وان صنف بعد الا ان قوله ولا يترك واحدا منهم ما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يترك في الواجب غالبيا كما في المعراج واما ثانيا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب في المجتبي ذكر محمد في الاصل ارايت العبد ينهل بحجب الخروج فهم ما على اهل القرى والجمال والود والنداء فنص على الوجوب انه وبهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

١٧٠

قال انما يجب على الامصار

الوجوب وفي المسند اتع وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة او هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق سم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على

باب العبد ينهل

ولا يظنه العامة ختمه او في الخلاصة ولا يخل للرجل ان يعطى سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يصل الحفا ويسأل لا يمر لا بد له منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملائح ان يتخطى يؤذي الناس لم يتخط وان كان لا يؤذي احدا بان كان لا يطأ ثوبا ولا حذاء فلا بأس بان يتخطى ويدنو من الامام وعن اخواننا بانه لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام في الخطبة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صلاة العبد ينهل

يجب صلاة العبد ينهل على من يجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

أي صلاة العبد ينهل ولا يخاف في وجهه المناسبة وسمى به لسان الله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباد الله ولانه يعود ويتكرر اولاه يعود بالفرج والسرور او تغاؤلا يعود على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تغاؤلا بتغاوله أي برجوعها وجمعة أعياد وكان حقة أعواد لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد والفرق بينهما وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفاته يجمع على أعواد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسندا الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وأسلم يومان بالعبد فيها فقال ما هذان اليومان قالوا كانا بغير فيهما ما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله يجب صلاة العبد على من يجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصريح بوجوبها وهو واحد الزاويين عن أبي خنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العبد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل موافقة صلى الله عليه وسلم عليه من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العبد ينهل في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غايه البيان وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنعه بعد الاصل فافيه وهو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المسنود وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأتى بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وجمعة شرائط العبد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صحت وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلاة

وجوبها وذكر أبو موسى الضرير في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهر فائدة سمي الاصل أصلا لانه صنف أولا ثم الجامع لصغير ثم الكبير ثم لزيادات كذا في غايه لبيان وذكر الحلبي في بحث التجميع ان محمدا راعى أني يوسف الا كان فيه اسم الكبير كالمضاربة الكبير

المزارة الكبير والماذون الكبير والسير الكبير وفي عقد الفرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانه ليست بشرط) أي بل سنة لأنها تؤدي بعد الصلاة بشرط الشيء يسمعه أو يعارنه كذا في النهر قال وتأخيرها ما بعد صلاة العبد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضي أنه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم يعمل قال الشيخ بمعيل وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان المملوك يحب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا يحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظاهر وليس كذلك العيد فانه لا يدل له لان منافعه لا تصير مملوكا له الا اذن له بعد الاذن كحالته قبله وفي القنية صلاة العيد في الرسايق تكره كراهة تحريم اهـ لانه اشتغال بما لا يصلح لان المصير شرط الجمعة (قوله ونذوب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس احسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيد وان لم يكن أيضا والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد برة جراء وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط خضراء لا انها أحمر تحت فلنكن محمل البردة أحدهما اهـ بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الأحمر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والمحاطة مقدم على المخرج لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالمثل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التخم والتكبر وهو سرعة الانتباه والالتفات وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجد حبه والخروج الى المصلي ماشيا والرجوع في طريق آخر والتمنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفي الحنبي فان قلت عدد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعدسات المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة اهـ (قوله ويؤدي صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضي أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فالصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيا يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثا يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعا بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتى بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أخر المجع بعد القدرة فانه يأثم ثم يزول بالاداء كما سيأتي وانما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم الفقير لياكل قبلها فيتمتع قلبه بالصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلي) ضبطة في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس مستحب ولهذا أتى بأساوب آخر وهو العطف به وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عيده ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قربته وفي التيجيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعون المسجد الجامع عند جماعة المشايخ هو الصحيح اهـ وفي المغرب الجبانة المصلي العام في الحجر اوعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطفاعلى يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أداه في التيجيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيدين في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وانما أتى بهم لافادة ان التوجه متراع عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

ونذوب في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس أحسن
ثيابه ويؤدي صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلي

(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أى بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوبا وصحة شرائط
العيد ومن جملتها الحرية
فلا تجب العبد أيضا
وان أدن له كالجمعة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تحب عليه وقال بعضهم
يتخير

غير مكبر ومتنفل قبلها
(قوله وهو مردود الخ)
يقال عليه ان الامام
المحقق له علم بالخلاف
ايضا في البدائع واما في
عيد الفطر فلا يكبر جهرا
في قول أبي حنيفة وعند
أبي يوسف ومحمد يجهر اه
وكذا في السراج الوهاج
والتارخانية ومواهب
الرحمن ودرر البحار وقال
في النهر غير مكبراى جهرا
وهذا رواية المعلى عن
الامام وروى الطحاوى
عن ابن أبي عمير ان
البغدادى عن الامام انه
يكبر جهرا وهو قولهما
واختلف المشايخ في
الترجيح فقال الرازى
الصحيح من قول أصحابنا
ما رواه ابن أبي عمير وما
رواه المعلى لم يعرف عنه
في الخلاصة الاصح ما
رواه المعلى كذا في الدراية
الرازى وعليه مشايخنا
ما رواه النهر فالخلاف
في الجهر وعدمه كما صرح
به في التبيين وعليه جرى
في غاية البيان والشرح
ه وكذا جرى عليه في
مختارات النوازل وشرح
لهداية وعزاه في النهاية
الى المسوط وتحفة الفقهاء
زاد الفقهاء

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها)
اي قبل صلاة العيد اما الاول فظاهر كلامه انه
لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهرا ولا سراوا نه لا فرق بين التكبير في البيت أو في الطريق
أوفي المصلى قبل الصلاة لكن أود بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر الا انه يكبر في الطريق جهرا
فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من في التكبير بصفة
الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه
قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والامام
ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر اه فأما ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم
الجهرية ورد في فتح القدير بانه ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في ثبوت الاوقات
بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة ويخالف الامر من قوله
تعالى واذكرك ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد
ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذكروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في
هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذ اقتضيه
التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف
المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب
المهر عند ذكر المتعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أى حكما للعيد ولكن لو كبر لانه
ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه فالجواب ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع
المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكر اه لا بد كرهرا وتبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي
الفتاوى العلامة وفتح الصوفية من رفع الصوت والصفى وصرح بحرمة العيني في شرح التلوة
وشنع على من يفعله مدعي انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأعنة في زماننا فقال
امام يعتاد في كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا بأس به
والأفضل الاخفاء ثم قال التكبير جهرا في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو أو للصوت وقاس
عليه بعضهم الحرىق والخاف كلها ثم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتهليل
والتسبيح جله لا بأس به والاخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل يخفون والاخفاء
أفضل عند الفرع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه
وأما التكبير خفية فان قصد أن يكون لأجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا والا فهو مستحب ولو كان يوم
الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشمس ما اذا كان في المصلى أو في البيت
ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة
وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى
فمكروه وعند العامة وان كان في البيت فلا دليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس
رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلي بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النقي
بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لمحمد بن أبي ماجة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
يصل قبل العيد شيئا واذ رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة
والأفضل أن يصل أربع ركعات بعدها أو طاعة فشمس صلاة الضحى وشمل من صلى صلاة العيد
اما ما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلن

(قول المصنف ووقتها من ارتفاع الشمس) قال الشارح الزيلعي المازد بالارتفاع أن تبضع ١٧٣

(قوله ففعله امتثالا لامره)

لان طاعة الامام فيما ليس
معصية واجبة وهذا ليس
معصية لانه قول بعض
الصحابه كذا في المعراج
وقال في شرح المنية
والذي ذكره وامر عمل
العامه بقول ابن عباس
لامر بيته الخلفاء بذلك
كان في زمنهم اما في زماننا
فقد زال اذ خلافة الان
والذي يكون بمصر فهو
خليفة اسملا معنى لا تنفاء
بعض شروط الخلافة فيه
ووقتها من ارتفاع الشمس
ليزوالها ويصلي ركعتين
مثليا قبل الزوائد وهي
ثلاث في كل ركعة

على ما ينفى على من له
دنى علم بشرطها فالعمل
الان بما هو المذهب
عندنا لكن حيث لا يقع
الالتباس على الناس اه
أقول يؤخذ من هذا ان
امر الخليفة بشئ لا يبق
حكمه بعدموته أو عزله
اذ لو بقي العمل بامر واجبا
لوجب علينا الى اليوم
العمل بما أمر به هرون
أبا يوسف وبه يعلم حكم
أوامر سلاطين بني عثمان
فتدبر (قوله ولهذا
قبل ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح الخ) أقول
ظاهرة انه ينوي بما زاد

الغنى يوم العيد صليان بعد ما يصلي الامام في الجماعة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان
وأما العوام فلا يمتنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبته
في الخبرات اه وكذلك التفعل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الأئمة الحلواني ان كسالى العوام
يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفترجهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
وأدأوها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقتها من ارتفاع الشمس
الى زوالها) أما لابد فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رخ أو محير
وهو بكسر القاف بمعنى قدروا أما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
يشهدون انهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولو جاز
فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفاد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
لا تكون صلاة عيد بل نقل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنا عشر ساعة كفي الجمعة صرح به في
السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما فيها كالمجموعة وقد ادخلوها
عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحية لتعجيل الاضحية وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه
بعد ارتفاع قدر رخ حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخرج قليلا كتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم يحل الاضحية وأخر الفطر قيل ليؤدى الفطرة ويحل الاضحية
(قوله ويصلي ركعتين مثليا قبل الزوائد) أما كونها ركعتين فتفق عليه وأما كون الشاء قبل
التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار
(قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أي الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه وبه أخذنا ثمة أبو حنيفة وصاحبه وأما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
عباس رضي الله عنهما خمس في الأولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة
في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبا لابي
يوسف وانما فعله امتثالا لامره هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس
أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكثيرا ذاك في مناسيرهم وهذا تأويل ما روى
عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبيرا بن
عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبيرا جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير
ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف الميعود فكان الاخذ فيه بالاقل
أولى اه وكذا هو مروي عن محمد قال في الظاهرية انه ما فعل ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهبا
ولا اعتقادا ودكر في المجتبى ثم يأخذ بأى هذه التكبيرات شاعروا في رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها نسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن
أولى بمعرفة تقديمه في علم الحديث والفقه وقبل الاخذ بالسنة الاولى والصحيح ما قلناه والاخذ
بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا يظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما جاء به الا نارا لانه مولى عليه فيلزمه العمل برأى
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتة لانه مخفى بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين
بأنى الكل احتياطاً وان أكثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

على الستة عشر لانه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمال خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثلاً
واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح

(وله كذا في كرم الامام الخ) هذا بخلاف ما ذكره في باب الترتيب والنوافل من انه يكره في الركوع وذكره هناك الفرق بينه وبين القنوت اذا ذكره في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود اليه لان القنوت لم يشرع الا في محض القيام وبخلاف ما في شرح المنية

من انه يعود الى القيام ويكره وتكاثف الفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكك اكثر منه على الاول واما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية

ويؤالي بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين

حيث قال وان تذكري الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكره ويغضى على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود الى القيام ويكره ويعيد الركوع ولا بعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيري في الركوع الخ) ظاهره ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بترك سجود السهو وهكذا فهمه في الشربلية من عبارة المؤلف فاعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

لا احتمال التقديم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات والمقتدى يتبع رأي امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العبد خشى ان يرفع رأسه بركوع ويكبر في ركوعه عندهما خلا فلا ييوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكره في الركوع على الوجه كالمركوع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويؤالي بين القراءتين) اقتداء بين مسعود رضى الله عنه ولتكون التكبيرات مجمعة لانهما من اعلام الشريعة وذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والاعلام هذا الا في الركعة الاولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقه وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر ان المراد بالوجوب في عبارته التبع لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية يتم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير مواليين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعليه موافقا لقول على فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله ان المسبوق يقتضى اول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأي نفسه بخلاف الاخير فانه يكبر على رأي امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الزاهج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهيا أو اجتهدا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سهوا ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة ولو لم يقرأ الا الفاتحة كان متم كذا في الامتعا عن الاتسام لا رخصا للقرض ولو تحول رأيه بعد ما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعد ما كبر يقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما تقدم سابقا بقوله ولا يرفع الا يدي الا في فقه صميم فان العين الاولى والاشارة الى العبدتين فيمن هنا انه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيري الركوع لما لحقت بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو وتركهما ساهيا كما صرح به في السراج الزاهج ربما توهم انهما التحقن بهما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو وضعه في موضع يستثنى منه ما اذا كبرا كما السكونه مسبوفا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسيحاوي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرة لانه ليس بينهما ركعة متون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزال الاشتباه وذكر في المنسوط ان هذا التقدير ليس بالارز بل يختلف بكثرة الزحام وتلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقا في فصل القراءة ويقرأ فيها كما يقرأ في الجمعة وفي الظاهر بل هو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قوله ويخطب بعدها خطبتين)

الا في تكبيرة الركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف ايضا صرح بذلك هناك فتعين جل اقتداء كلامه هنا على ان المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلاة العيد وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقا من كلامه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط
 مقدم أو مقارن وفي العيدين ليست بشرط ولهذا إذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما
 لو تركها أصلا وفي المجتبى وبيناها بالتصديق خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح
 وبيناها بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية
 بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكره قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه
 ويحب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى (قوله ويعلم الناس
 فيها الأحكام صدقة الفطر) لأنها شرعت لاجله قال في المراج الوهاج وأحكامها خمسة على من يجب
 ولين يجب ومتي يجب وكم يجب وأما على من يجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن
 يجب فالفقراء والمساكين وأما متى يجب فبطيخ الفجر وأما كم يجب فنصف صاع من بر أو صاع من
 تمر أو شعير أو زبيب وأما متى يجب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فالقيمة (قوله ولم تقض
 ان فاتت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالنفرد فإرادته في
 صلاتها وحده والافاقت مع امام أو معكند أن يذهب الى امام آخر فإنه يذهب اليه لانه يجوز
 تعدادها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقا انما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمهل ماذا كان
 في الوقت أو خرج الوقت وما إذا لم يدخل مع الامام أصلا أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلا
 وقال أبو يوسف إذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الإيجاب كالنذر كذا في المحيط
 ولا يخفى أنه إذا لم يلزمه القضاء فالأثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاة إذا لم
 يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها إذا فسدت أو فاتت فكل ما يفسد سائر
 الصلوات والجمعة بنفسها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل
 والاختلاف المذكور في الجمعة غير انما ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج
 الوقت سقطت ولا يقضها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الضحى ان شاء لانها إذا فاتته
 لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحى لنيل الثواب كان حسنا وهو مروى عن
 ابن مسعود (قوله وتؤخر بعذر الى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث
 بتأخيرها الى الغد للعذر فيقضي ما عداها على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر
 ولما قدم ان انتهاء وقتها والشمس من اليوم الاول لم يحتاج الى التقيد هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر
 بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتبرة اختلاف في هذا وقد ذكر في المجتبى عن
 الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض
 لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني عروة بن مسعود عن أنس قال انصاران الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من
 شهر رمضان فأصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رأوا الهلال
 في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فأفطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم
 صلاة العيدين ولا في حقيقته أن الاصل ان لا تقضى لكن تركاه في الاضحية لخصائص العيدين وهو
 جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداها جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس ولخرجوا
 لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيدين فيحتمل أن يكون خروجهم لأطهار سواد المسلمين
 وأمرها بالعدوهم أه (قوله وهي أحكام الاضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد
 الاضحية وشرطا وقتا ومنه بالاشتراط ما دللنا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة
 الفطر ولم تقض ان فاتت مع
 الامام وتؤخر بعذر الى
 الغد فقط وهي أحكام
 الاضحية

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر اى نحر عما اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التبريه كالا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحي فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والادب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناواه من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦

(لكن هنا يؤخر الاكل) للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطاعه فشمعل من لا يخفى وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيدته في غاية البيان بان هذا في حق المصري أما القروي فانه يذوق من حين أصبح ولا يمكك كما في عيد الفطر لان الاضاحى تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) للاتباع أيضا وظاهره أنه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي الحيط ويكبر في حال حروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا للشعائر اه وجرم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على الرواية الثانية (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة) لانها شرعت لتعلم احكام الوقت هكذا ذكر وامع أن تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فانه ابتدأوه فينبغي للخطيب أن يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحي كما انه ينبغي له أن يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولاً والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم احكام الصلاة كالا يخفى (قوله وتؤخر بعذر الى ثلاثة ايام) لانها موقوفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد دخوله لانها لا تقضى قيد بالعذر لان تأخيرها غير عذر عن اليوم الاول مكرره بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتعبد بالعذر هنا انفي الكراهة وفي عيد الفطر للجنة كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قيده بالعذر لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجبلاني وهو من جملة غرائب رجاء الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمزاد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلاف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكررها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان أي ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد بن اصيل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا أنه لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

أن يعلمهم الخ) قال في النهر قدمنا ما يستغنى به عن ذلك وأرجح اليه وما قدمه هو قوله في خطبة صلاة الفطر يمكن أن يظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه فان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشريق وتؤخر بعذر الى ثلاثة ايام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلا عن العوام وظهور الشجرة في حق من لم يؤدها فقط بعذر اذ المقصود تذكرا لا احكام للعلم على انه لا يظهر في حق تكبير التشريق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر

المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشئ انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين ويأمر بانحراجها (قوله وفي المجتبى وانما قيده بالعذر الخ) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بالعذر لم يصلها بخلاف عيد الاضحي قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر هو اه قلت الذي رأيت في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهم بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرملي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهم ومع ان قول المجتبى وانما قيده كورعقت ما نقله الرملي بلا فاصل ولعله ساقط من نسخة والله تعالى أعلم

(قوله وفي الخبر من كتاب المحظر والاباحية الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في اراءة التخصية كونه من رسوم الجوس وهي منتفصة هذا الآن يقال ان الجامع التشبيه في كل من المستثنين فان التشبيه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكره كما يفيد كلام الحق في الفتح وغيره وفي النهر والحاصل ان عباراتهم باطلة بترجيح

١٧٧

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب اوسنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة انهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسم الله على الذبيحة نسجاً لذكركم علمها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح اه الا ان يقال مراده ان من استدلل بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه مراراً الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي

وظاهره ان التكرار المستحبة وفي الخبر من كتاب المحظر والاباحية التخصية بالذبح او بالذبح في أيام الاضحية ممن لا اضحية عليه لعسرته بطريق التشبيه بالمحرم مكره لان هذا من رسوم الجوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ) آخرة بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بانيه أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقاً الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وفي هذا اندفع ما في غاية البيان من ان هذه الاضافة وقعت على قولهم لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقاً فاذا صار علماً عليه خرج من افادته معناه الاصل من تشريق اللحم مع انه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعاً على قول أحدنا لهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجوداً فيه وما في الحقائق من انه انما أضيف الى التشريق مع انه يؤتى به في غير هاتين الأوقات في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى انه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من ان أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعاً اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تفاقمهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يذكرونه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالمشرفة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استبدل أبو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقوله على لاجعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحية الا في مصر جامع حينئذ يظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعاً للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في غاية البيان الامر في قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات ولقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلامه ما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه امر في المعدودات بالذكور مطلقاً وفي المعلومات الذكور على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفاً فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر فصريح بالوجوب بالاقتداء ولو لانه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الاقتراض لانه قطعي ولا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مراراً ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا تارة يصرحون في الشيء بانه سنة ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاسم بتركه وبين وقتيه فافاد ان اوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد به بعد عقب في عبارته ولا

٢٣ - بجر ثاني الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تاخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظراً لان الذي قدمه مراراً انها متساويان في أصل الاسم بتركها لا انها في رتبة واحدة بل الاسم فيهما متفاوت وظاهر كلامه انها متحدة فيهما صفاً فاعليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وجرده في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وجردهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لما شاع ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله إلى ثمان أي مع ثمان صلوات فلان لم يقل ثمانية وهي من الغرائب التي
تدخل في الغيا كذا في المصنف وهذا عند أبي حنيفة والتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينبغي
بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما يذهب بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي
ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ور حجة لانه لا كبر وهو الا حوط في العبادات وورج أبو
حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاقل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في
مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك
احتياطاً كما في المخط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاستيعاب وغيره ان الفتوى على
قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة
الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبا فالاصح ان العبرة بقوة الدليل
كما في آخر المحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة مروي عنه أيضاً كما ذكره في
المحاوي أيضاً والا فكيف يقتضي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من
ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقوله ما الا ان يريدوا بالواجب المند كور في باب السجدة
الفرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجى قوله وفي قوله مرة
اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثاً وقول الله أكبر الى آخره بيان لا لفظه
وهو الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن
الحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال
الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل الفداء
قال اسمعيل الله أكبر والله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند الحديثين كما في
فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين الساف والخلف فطائفة قالوا به
وطائفة قالوا بانه اسحق والحنفية ماثلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في الستين
بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وقد يناله بدع عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح
وبشرناه باسمحق الآية وأما الخبر فصاروى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني اباه عبد الله
واسمعيل وانفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان
اسحق فان صح ذلك فيها آمنابه اه وأما محل أدائه فقدر الصلاة وفورهما من غير ان يتحال ما يقطع
حرمة الصلاة حتى لو خلت قهقهة أو أحدث متعمداً أو تكلم عامداً أو ساهوا أو خرج من المسجد
أو جاوز الصفوف في الخراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب
الصلاة فإراعى لا تيان حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج
من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع
البناء يقطع التكبير وما لا فلا واذ اسبقه الحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر
من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح
عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يمسك به فمقرر الى الطهارة كان خروج
مع عدم الحاجة قاطعاً للفرز الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جرماً كذا في البدائع
وشروط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافر وبنى في المصر جماعة على الاصح
كما في البدائع وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى وقيد بالكتابة احترازاً عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه)
كذا نقله في النهر عن
السراج قال وفيه نظر
(قوله الا أن يريدوا بالواجب
المذكور الخ) يعبده انهم
ذكروا في شك في الوتر
انها الثانية أو الثالثة انه
يقنت فمما وعلوه بذلك
كما مر في باب مع ان القنوت
غير فرض (قوله والاصح
عندي انه يكبر) وكذا
ذكر في الفتح انه الاصح
قال في الشريعة
ويخالفه ما قاله الزبلي
وان سبقه الحدث قبل أن
يكبر توضأ وكبر على الصحيح

الوتر والعديد وعن النافذة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبخاري يكرهون عقب صلاة العبد
لأنها تؤدي بجماعة واسم الجماعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على اثر صلاة العبد لا بأس
به لأن المسلمين تواروا هكذا فوجب أن يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر
قال سمعت أن مشايخنا كانوا يرون التكبير في الأسواق في الأيام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع
الجمعة عنه وبه نأخذ وقد دخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة
من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وإن كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير
على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احتراز عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرمة لأنها ليست
بشرط على الأصح حتى لو أم العبد قوما وجب عليه وعائيم التكبير وذكر الشارح أن المحاصل أن
شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الأصح اه وليس بصحيح إذ
ليس الوقت والأذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذنا من قول علي لا جمعة ولا
تشرية ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع فإن المراد بالتشريع التكبير كما قدمناه لأن تشرية
الجم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من يصل المكتوبة لأنه تبع لها
فوجب على المسافر والمرأة والقروى قال في السراج الوهاج والجوهرية والفتاوى على قولهما في
هذا أيضا فالمحصل أن الفتوى على قولهما في آخر وقتها وفيين يجب عليه وأطلق المصنف في
التكبير عقب هذه الصلوات فتشمل الأداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الأولى
فاتية في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانياً فاتية في هذه الأيام فقضاها في غير هذه الأيام
ثالثاً فاتية في هذه الأيام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الأولين اتفاقاً وفي الثالثة
خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير إنما هو في الرابعة وهي ما إذا فاتته في هذه
الأيام فقضاها فيها من هذه السنة فإنه يكبر لقيام وقته كالأضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة
أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية إلا أن السهو يؤدي في تحريم الصلاة حتى صح
الاقتداء بالساهی بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام
بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود
السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية إن كان محرماً وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود
والتكبير ولم يكن مؤدي في تحريم الوتر كره الامام فعلى القوم أن يأتوا به كسامع السجدة مع تأليها
بخلال ما إذا لم يسجد الامام للسهو وفاتهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة
فسهوت أن أكبر بهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه
المسئلة ومنها أن تعظيم الأستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لأن أبا يوسف تقدم بأمر أبي حنيفة ومنها
أنه ينبغي للأستاذ إذا تفرس في بعض أحواله الخبر أن يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه
ومنها أن التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وإن قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى أن أبا يوسف شغل
ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتداءها بمن يجب
عليه يجب عليها بطريق التبعية والمرأة تنافى بالتكبير لأن صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق
لأنه مقتدر بتحريمه لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الأصل ولو تابعه لا تفسد صلاته
وفي التلبية تفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

بصحيح الخ) قال في التبريل

هو صحيح اذن شرائطه
لوقت أعني أيام التشريق
حتى لو فاتته صلاة في
أيامه فقضاها في غير
أيامه من القابل لا يكبر
وإذا لم يشترط السلطان
أو نائبه فلا معنى لاشتراط
الأذن العام وكانهم
استغنوا بذكر السلطان
عنه على أن أقدمنا أن
الأذن العام لم يذكر في
الظاهر نعم بقي أن يقال
من شرائطها الجماعة
التي هي جمع والواحد
هنا مع الامام جماعة

وبالاقتداء يجب على
المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال
أن شروطه شروط الجمعة
اه والجواب أن المراد
الاشتراك في اشتراط
الجماعة فهم ما لا من
كل وجه والانتقاص ما
أجاب به أولاً فإن الشرط
في الجمعة وقت الظهر
فلا اشتراك في اشتراط
الوقت فهم ما مطلقاً
فكذا الجماعة تدبر
(قوله فقضاها فيها) أي
في العام القابل في هذه
الأيام (قوله حتى لو سها)
أي حيث نسي ما لا ينبغي
عادة حين علمه خلفه وذلك

أن العادة أعلاه ونسب إلى التكبير الأول وهو الكائن عقب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلاثة أوقات فلم تجز العادة بنسيانها لعدم
بعد العبدية كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

باب صلاة الكسوف

(قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أى في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاستيحياني يقيدها أنه لو صلاها عند الاستواء صحقت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف

يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية سجديها نافلة لا ينفي الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموطقة اه قلت في فيه نظر فانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعمامة ذهب الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والاخر للندب

مناسبة للعيد هو ان كلامه ما يؤدى بالجماعة من اربع اذان ولا اقامة واخرها عن العبدان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفاً وكسفها الله كسفاً يعنى ولا يتعدى قال جابر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكسفة * ثمكى علمك نجوم الليل والقمر
أى ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكأنها علمك ولا حل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وعنايته في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والكسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخارى ان الشمس والقمر لا يكسفان لموت أحد من الناس وليكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتوهما فصلوا وفي رواية فادعوا (قوله يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امام قد ارهاق ذكر انهار ركعتان وهو بيان لاقليتها ولذا قال في المجتبى ان شأواصلها ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين تسليمة أو كل أربع تسليمة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن انه لا اذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادى بالصلاة جامعة ليجتمعوا وان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقيده بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضى الاستيحياني ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضى ومن له ولاية اقامة الجمعة والعبدان وأما الوقت فهو الذى يباح فيه التطوع والموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولا يصلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدها في منازلهم حازوا بركه ان يجتمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا يجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف درجة الله صفته من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قواين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناهما من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قواه عليه الصلاة والسلام فصلاوا يدل على الوجوب الا صارف وما قد يمتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجنا فكذا الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بلا جهر) تصریح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهارى لا يكون جهره لدفع قولهما من الجهر الحديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قايما طويلا فنحوا من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الجزر وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعى والصاحبين رونا للاختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أى لا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبة يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان الرد على

(قول المصنف كالحسوف الخ) قال العيني أطلنى الشيخ الحكيم فيما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة او واجبة وصلاة الحسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم ان كلهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا يتعكس وان الدعاء برفعه كما يفعله الناس في الحبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه انزله لا عينه وعلى هذا ما قاله ١٨١

الدعاء برفعه بدعة يعني حسنة فاذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوي بهما رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تجلي الشمس والاصلا فرادى كالحسوف والظلمة والريح والفرع (باب الاستسقاء) له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداء

بسطه المواقف في الاشياء والنظائر

(باب الاستسقاء) قوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر وأما عدم مشروعية الجماعة فيها فلقول محمد كافي الكافي لا صلاة في الاستسقاء وانما فيها دعاء بلغنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه خرج ودعا وبلغنا عن عمر أنه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لموته لانهما مشروعة وله اخطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تجلي الشمس) أي يدعو الامام والناس معه حتى تجلي الشمس للحديث المتقدم اطلقه فافاد ان الدعاء بخبر ان شاء دعا جاسا مستقبل القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال الخبواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا وقوس كان ايضا حسنا وأما بكامة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلا فرادى) أي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس فرادى تحوز راعن الفتية اذهي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجد أن يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الزاوية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يعيها الا من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاء ركعتين وان شاء أربع او اربع أو اربع أفضل ثم ان شاء أطولوا القراءة وان شاء أقصر واوشغلوا بالدعاء حتى تجلي الشمس كذا في البدائع (قوله كالحسوف والظلمة والريح والفرع) أي حيث يصلي الناس فرادى لانه قل خسف القمر في عهد عليه السلام مراراً ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العذو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليركوا المعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكرف البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي الجنى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست سنة والله اعلم

(باب الاستسقاء)

هو طلب السقيان من الله تعالى بالثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكايه عن نوح عليه السلام حين أحهد قومه القحط والجذب فقالت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصحيح في الآثار الكثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفاء من سلف من غير تكبر (قوله لا صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست مشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست سنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ركعتين كصلاة العبد قلنا فعله مرة وثمرة أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أي للاستسقاء دعاء واستغفار لما نلونا (قوله لا قلب رداء) أي ليس فيه قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقال يقلب الامام رداء واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الاحديث واخذ شاذ له وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقلب الامام رداءه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلاً واعتراضاً به لا لتفاهل من استل به تأسيه عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي ان الحال ينقلب متى قلب الرداء وهذا لا يتأني في عسره فلافائدة بالنامي ظاهر اكد في العناية وغيرها وفيه بحث اذا صل في افعاله عليه الصلاة والسلام كونها مشروعة ما حتى

ثبت دليل المحذور من وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فاصححه فظن الراوي أنه قلبه أبعده من البعيد ومن هنا خرج المحذور
يقولون أردتهم بالتشديد أي في يقلدون كما في الدراج عند كافة العلماء خلافا لما
١٨٢

يقول محمد وأما القوم فلا
(قول المصنف ولا يحضر
أهل الدمة) كان نسخة
المتن التي وقعت للمؤلف
هكذا وتابيع الزيلعي
والأقالدي في المتن مجردا
وعليه شرح في النهر

وحضر ورذمي وأما
يخرجون ثلاثة أيام
(باب الخوف)
إذا اشتد الخوف من عدو
أو سبغ وقف الإمام
طائفة بأزاء العدو وصلّى
ركعة وركعتين
لوميما ومضت هذه إلى
العدو وجاءت تلك فصلى
بهم ما بقى وسلم وذهبوا
اليهم وجاءت الأولى وأتموا
بلا قراءة وسلموا ثم
الأخرى وأتموا بقراءة

لا قلب رداء وحضور ذي
وأما يخرجون ثلاثة
أيام (قوله اختلفوا في أنه
هل يجوز) قال في النهر
أي يجوز عقلا ولم يقع
أه وهو بعيد جدوا عما
بعمده نسبة الجواز إلى
القول لا إلى الاستحابة
ولامعنى للاختلاف في
جواز القول به اعتقلا
فالظاهر أن المراد الجواز
شرعا يدل عليه قوله في
غزير الأذكار ورأى مالك
حضوره لأن دعاءه قد

ولا يسر على الأيمن ليل الله تعالى الحال من الحذب إلى الحصب ومن العسر إلى اليسر وقيل إن
يجعل أعلاه أسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وأما يخرجون ثلاثة أيام) يعني
ممتدات ويخرجون مشاة في ثياب خلق عسيلة أو مرقعة متدللين متواضعين خاشعين لله تعالى
ناكس رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويحدون التوبة ويستغفرون للمسلمين
ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والأولى أن يخرج الإمام بالناس
وإن امتنع وقال أخرجوا جازوا نخرجوا بغير إذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء من قبل يقوم الإمام
والقوم فعود فان أخرجوا المنبر جاز لم يشرع الله تعالى وما دعاء الكافرين إلا في ضلال وفي فتاوى
عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لأنه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الدمة الاستسقاء) لئلا
عمر رضي الله عنه ولأن المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين إلا في ضلال وفي فتاوى
فاضلهم على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكر الولاوي أن
الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاءه أه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى
في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والاه
فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

(باب الخوف)

أي صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما عارض خوف وقدم الاستسقاء لأن العارض هناك
انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله إن اشتد من
عدو أو سبغ وقف الإمام طائفة بأزاء العدو وصلّى بطائفة ركعة وركعتين لوميما ومضت هذه إلى
العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقى وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الأولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم
الأخرى وأتموا بقراءة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كفتيات أخرى
معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى أن الكل جائز وإنما الخلاف في الأولى وفي العناية ليس
الاشتداد شرطاً عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير
ذكر الخوف والاشتداد وقال نفي الإسلام في مدبوطة المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو
لاحقيقة الخوف لأن حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس
السفر لاحقيقة المشقة لأن السفر سبب المشقة فاقم مقامها فكذلك حضرة العدو وهما سبب الخوف
فاقيم مقامه حقيقة الخوف أه وفي فتح القدير وأعلم أن صلاة الخوف على الضعفة المذكورة إنما
تلتزم إذا تنازع القوم في الصلاة أما إذا لم يتنازعوا فلا فصل أن يصلي بأحدى الطائفتين تمام الصلاة
ويصلي بالطائفة الأخرى إمام آخر تمامها أه وذكر الاستبجاني أن من انصرف منهم إلى وجهه
العدو راكفاً لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة إلى العدو أو عكسه وإنما يتم الطائفة الأولى
بلا قراءة لأنهم لا حقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لأنهم مسؤولون ولذا
لو حاذتهم امرأة لا تنفس صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافرين حتى يقتضي ثلاث ركعات بلا قراءة
أن كان من الطائفة الأولى وبقراءة أن كان من الثانية والمسبوق أن أدرك ركعة من الشفع الأول
فهو من الطائفة الأولى والافه من الثانية وأطلق في الصلاة قسم كل صلاة تؤدي بجماعة

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فإذا ركعوا في الثلاث دعوا الله مخلصين له الدين الآية أه قلت وأقول
تعالى قال رب انظر في اليوم يبعثون قال إنك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى (باب الخوف)

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العید وفي المجتبى وسجد للسهو في صلاة الخوف لعدم يوم
الحديث ويتابعه من خلفه وسجد الاخر في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين
وبالثانية ركعة) لان الركعتين شرط في المغرب ولهذا شرع القعود عقيبهما ولان الواحد لا يتجزى
فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فاذا ترجحت عند التعارض لزوم اعتباره ومساائل خطأ الامام
وتفاريحهم تركها بعد الاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد
للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والافلو قاتل بعمل قليل كالرمية لا تقصد كما علم في مفسدات الصلاة
واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق
فصلاهن من بعده ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتن اه وأشار المصنف
الى ان السابح في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضاءه ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا تصح وان أمكنه
ذلك فانه يصلي بالائماء كذا في المجتبى (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالائماء الى أى
جهة قدروا) لقوله تعالى فان خفتم فرحالا أو ركنا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة أو اذا لا اشتداد
ان لا يتبها لهم التزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم
الاتحاد في المكان الا اذا كان راكعا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهم بما للمتقدم
اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكعا في المصرفة لا يجوز الا ان يقال انه معالوم مما قدمه من
ان التطوع لا يجوز في المصرا كما في كذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا في غير
المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان
طالبا لا يجوز صلاته على الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه معنى بتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة
سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه معنى بتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة
اليه بخلاف ما لو صلى وهو مشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله
ولم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو راوا سوادا فظنوا انه عدو ففصلوا صلاة الخوف ثم
بان انه ليس بعدوا عادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا
استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

كتاب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما الغتان كذا في المغرب ومناسبتها لما قبله
ان الخوف والقتال يقضى الى الموت أو لما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال
الموت وآخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا ووصفها
انها فرض كفاية بالاجتماع حتى لا يسع لكل تركها كالجهد وسبب وجوبها الميت المسلم لانها
شرعت قضاء لحقه ولهذا تصاف اليه فيقال صلاة الجنائز بالفتح بمعنى الميت وركناتها التكبيرات
والقيام لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه
معتقولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه امام المصلي كما صرحوا به وسننهما التحميد والثناء
والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو ثيابه في الشهد فهو تساهل كما في فتح
القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القبلة على يمينه) أى وجهه وجهه من
حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلا منته أن يسترخي قدميه فلا ينتصبان وينعوج أنفه

(قوله الا أن يقال انه
معالوم مما قدمه الخ)
هذا بعد جدا
كتاب الجنائز

وصلى في المغرب بالاولى
ركعتين وبالثانية ركعة
ومن قاتل بطلت صلاته
وان اشتد الخوف صلوا
ركنا فرادى بالائماء الى
أى جهة قدروا ولم تجز
بلا حضور عدو

كتاب الجنائز
ولي المحتضر القبلة على
يمينه

(قوله لان الحصة تتعلق بالموت) الباطنية أي بسبب الموت (قوله ولا يمنع) أي لا وما لم يثبت في (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السمرقاني ١٨٤ في حاشيته على صحيح مسلم قال النووي معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

وأنه ينفذ صدقاه وعتده جادة الحصة لان الحصة تتعلق بالموت وتبدل جليتها ولا يمنع حضور الجنب والجائض وقت الاحتضار وانما يوجبها الى القبلة على عينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدمه الى القبلة لانه ليس يبرح روح الروح ونعمته في فتح القدر وغيره بانه لم يذكر فيه وجهه ولم يعرف الانتقال والله اعلم بالايسر من هذا ولكن لا يبرح من جنته وشدة محبته وامتنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفا يرتفع رأسه قليلا للبصر وجهه الى القبلة دون السماء اه وفي المتن بالجملة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والاما كن اه وهذا كله اذا لم يبق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا في الجنب وذكري المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو ان يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت فيخرج على الايمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت فيخرج على قفاه معترضا للقبلة والرابع في الجسد فيخرج على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفي معراج الدراية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها الحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو خير يصلى على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحسان وجهنا فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقوموا موتاكم قول لا اله الا الله فان حقيقة التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه يحجز اسمه للشيء باسم ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطل الحق في فتح القدر في رده وفي الجنب واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما كثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم أتكم لان الغرض من التلقين ان يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفي القنية اشهد مرضه ودنا موته فلو اوجب على اخوانه وأصدقائه ان يلقوه الشهادة اه وينبغي ان يكون مستحبا كما قدمناه لان الامر في الحديث لم يكن على حقيقة بل استعمال في مجازة فلم يكن قطعي الدلالة فلم يقد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة مولى المسلمين جمالا على انه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ ان يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وشأنه (قوله فان مات شدحمياه وغمض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن ويتعبد في الوضوء ان اللحي يفتح اللام منبت الحصة من الانسان أو العظم الذي عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أبي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لابي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في الجنب وينبغي ان يحفظه كل مسلم فيدعوه عند الحاجة وفي النصف يصنع باخمس عشرة أشياء يوجهه الى القبلة على قفاه أو يمينه ويمد أعضاؤه ويغمض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب والاقن لا اله الا الله ويخرج من عنده الجائض والنفساء والجنب ويوضع على ظهره سيف لئلا ينفع ويقرأ عنده القرآن الى ان يرفع اه أي الى ان يرفع روحه وفي التبيين ويقول مغضه بسم الله وعلى ما رواه رسول الله صلى

ناظرا أين تذهب فان وفي فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح في البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما تعطل الاحساس والذي طهر لي فيه بعد النظر ثلاثين سنة ان يجاب باحد امرين

ولقن الشهادة فان مات شدحمياه وغمض عيناه

أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهي بعد باقية في الرأس والعينين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تنه كلها نظر البصر الى القدر الذي خرج وقد ورد ان الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيت من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شبرع في قبضه ولم ينه قبضه الثاني أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فتري وتسمع وترد لسلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة

على ذلك والله تعالى أعلم بما اراد الله صلى الله عليه وسلم وفي الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا في شرح الله لينا فاني قلت والجواب الثاني يرجع الى ما ذكره النووي تدبر (قوله الى ان يرفع) أقول الذي رأيت في النصف الى ان يرفع الى غسل وهكذا نقله عنها القيسستاني لكن عبارة الرطبي تذكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال في شرح المسألة

أمر خارج قالوا وتكره الغزاة عليه بعد موته حتى يغسل اه (قول المصنف بلا مضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهراً أما لو كان
 جنباً أو حائضاً أو نكساً فعلاً تقيماً للطاهرة كما في الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشروح يشمل من
 مات جنباً وكذلك اطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الاطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما
 لا يفعلان وعزاه الى الزيلعي قلت ولم أجده في ذلك فيه ونقل بعده عن الشافعي قال فاذكره الخ لاني في شرح القدروري من أن
 الجنب مضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥ الخ لاني يتجه على مذهب

الامام في غسل الشهيد
 الجنب وما ذكره غيره يتجه
 على قولهما بعدم غسله
 اه وفيه أن التعليل
 بالخرج يقتضي عدمه
 عندهم تأمل (قوله غير
 ووضع على سرير حجر
 وتراوستر عورته ووجد
 ووضي بلا مضمضة
 واستنشاق وصب عليه
 ماء مغلي بسدر أو حرض

ان اخراج الماء متعذر)
 قال في البدائع الا أن
 الميت لا مضمض ولا
 يستنشق لان ادارة الماء
 في قم الميت غير ممكن ثم
 يتعذر اخراجه من القم
 الا بالكس وانه مثله مع
 أنه لا يؤمن أن يسيل منه
 شيء لو فعل ذلك به وكذا
 الماء لا يدخل الجياشيم
 الا بالجنب بالنفس وذا
 غير متصور من الميت
 ولو كلف الغاسل بذلك
 لوقع في المخرج اه (قوله
 لانه لم يكن بحيث يصلي)

الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده ببقائك واجعل ما نرج اليه حيراً مما
 خرج عنه وفي المحيط وليس ع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام على ما رجوتكم فان يك خيراً قدمتموه
 الله وان يك شراً فبعد الال نار (قوله ووضع على سرير حجر وترا) لتلايعتريه نداءة الارض
 ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجميع تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من
 غيره وكيفية أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً أو خمساً ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي
 النهاية والسكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزداد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا
 الوضع طويلاً كما في حالة المرض اذا أراد الصلاة بإيماء ومنهم من اختار الوضع عرضاً كما يوضع في
 القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يحجر قبل وضعه عليه وانه يوضع
 عليه كما مات ولا يؤثر في وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند ارادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة
 وقال القدروري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة
 القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جرت فيه وأجره بخبره (قوله وستر عورته) اقامة لواجب
 الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة الحى وأطلق العورة فشمات الخفيفة والغليظة وصححه في
 التبيين وخاية الديان وصح في الهداية والمجتبى انها العورة الغليظة تيسر اول بطلان الشهوة وجعله
 في السكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقه بعد أن يلف على يده
 خرقه لتصير الخرقه حائلاً بين يديه وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله ووجد) أي من
 ثيابه لم يكنهم التنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصية له قالوا لا يجد كما مات لان
 الثياب تخصي فيسرع اليه التغيير (قوله ووضي بلا مضمضة ولا استنشاق) لان الوضوء سنة الاغتسال
 غير ان اخراج الماء متعذر فستر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقه في
 أصبعه يمسح بها أسنانه ولهااته ولثته ويدخل في قميصه أيضاً اه وفي المجتبى وعليه العمل اليوم
 وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية
 لا فيها لكنه لا يؤثر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب
 فيها كذا في المحيط ولم يذكر الاستحباب للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه
 فتأمل البالغ والضبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب
 عليه ماء مغلي بسدر أو حرض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيل يدي في تحقيق
 المطلوب فكان مطلوباً بشرعاً وما يظن مانعاً وهو كون سخوته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر

٢٤ - جبر ثاني قال الخ لاني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل
 ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً لا يوضأ أيضاً ولم أره لهم وانه لا يوضي الا من بلغ
 سبعا لانه الذي يؤمر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضى
 والسائق بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فلي تأمل اه وفي شرح المنية
 بعد سوقه كلام الخ لاني وهذا التوجيه ليس بقوي اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا تعلق له بكون الميت
 بحيث يصلي أولاً كما في المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) قال في النهر ولم يقل ونحوه لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان امردا واحدا لم يعمل

(قوله تنظيها له) قال الرمي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلما وكونه

والا قال القراح وغسل رأسه ونحوه بالخطمي وأخرج على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رقيقا وما خرج منه غسله ولم يعد غسله ونشف في ثوب وجعل الخنوط على رأسه ونحوه والكافور على مساحده

مغسولا وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم عملوا شرطية غسله بكونه اماما من وجه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسياق عن القنية في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمسكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعا (قوله فغير صحيح) غير في المعراج

الخارج وهو عند ناداع لاما ناع لان المقصود يتم اذ يحصل بالاستفراغ ما في الباطن تمام النطاق والامان من تلويث الكفن عند حركة الحامدين به فغسل بالماء الحار افضل على كل حال والحرص اشنان غير مطعون والغسل من الاعلاء من الغسل والغسلان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا قال القراح) أي ان لم يتيسر ما ذكر فيصيب عليه الماء الخالص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ونحوه بالخطمي) لانه ابلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن قد الصابون ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا كان في رأسه شعر اعتبارا بحالة الحياة والخطمي بكسر الحاء ثبت يغسل به الرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالحاء المحملة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة يوهم ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المحملة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رقيقا وما خرج منه غسله) تنظيها له ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اعادة ثم يجعه على شقه الايسر ويغسله لان التلث مسنون في غسل المحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء فعمل به صحيح لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ونحوه بالخطمي فان السنة ان يبدأ بغسلها قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجائي لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة ايه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ونحوه بالخطمي من غير تسريح ثم يجعه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثمانية ثم يجعه ويصيح بطنه كما ذكر ثم يجعه على الايسر فيصيب الماء عليه وهذه ثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراح والثانية بالماء المغسل فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يعصم صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام المحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اجتماع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا يجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالحار ج فالتام يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الحار ج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه يفتح العين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضمنت (قوله وثبت في ثوب) كيلا يتلأ كما انه وفي الولو الجية التبديل الذي يصح به الميت بعد الغسل كالتبديل الذي يصح به الحي اه يعني انه ظاهر (قوله وجعل الخنوط على رأسه ونحوه) لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والخنوط عطر مركب من اشياء طبية ولا بأس بساتر الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهي عن المزعفر للرجال وهذا يعلم جهل من جعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساحده) زيادة في شكرها

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرمي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيهان
 مستغسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الاشارة الى أن قول قاضيهان أجزاءهم واطلاق عدم الاشتراط المنقول
 عن الغاية والاستيعابي ربما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت الحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله ان ما مر عن محمد
 وعن أبي يوسف يفيدان الفرض فعمل الغسل له مناحي لو غسله لتعلم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب
 بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الاصول ما وجب لغيره من الافعال الحسية ١٨٧ يشترط وجوده لا يصحاده

كالسبي والطهارة نعم
 لا ينال ثواب العباد
 بدونها له ونقل كلامه
 الباقي وأقره عليه
 وأيده بما في المحيط
 وجد الميت في الماء
 ولا يسرح شعره وحيتته
 ولا ينقص ظفره وشعره
 لا بد من غسله لان الخطاب
 يتوجه الى بني آدم ولم
 يوجد منهم فعل اه
 فالخاص ان لا بد في
 اسقاط الواجب من الفعل
 واما النية فشرط التحصيل
 الثواب ولذا صح تغسل
 النية زوجها كما سيأتي
 مع أن النية من
 شروطها الا سلام فظهر
 ان ما استظهره في الفتح
 غير ظاهر بل الظاهر ما
 جزم به في الحانية واختاره
 في الغاية والاستيعابي ثم
 الظاهر أيضا ان الشرط
 حصول الفعل سواء كان
 من المكاف أو لا بدليل
 قصة حنظلة غسيل

وصيانة الميت عن سرعة الفساد وهي موضع موجوده جمع مسجدا بالفتح لا غير كذا في المغرب
 واختلف فيها فذكر السرخسي انها الجهة والاندان والركبتان والقدمان وذكر القندوزي
 في شرح السكرخي انها الجهة والاندان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا في غاية البيان
 ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة انه
 يجعل القطن الخارج في مخبريه وفيه وقال بعضهم في صحاحيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في
 الظهيرية واستعجمه عامة المشايخ (قوله ولا يسرح شعره وحيتته ولا ينقص ظفره وشعره) لانها للزينة
 وقد استعجم عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التزين بعد موتها والامتناس
 وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقصيل
 الميت وذكر الجهة مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بجمع تسريحها وليس هو من
 قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ روى
 ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت
 قبله وبعده أما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل
 راحة على تركها فلو اؤصلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا اذا ذكر واقبل أن يمال
 عليه التراب يترع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان أهله لم ينش ولم تعد الصلاة عليه ولو
 بقي منه عضو قد كره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو بعاد فان بقي أصبع ونحوها
 بعد التكفين لا يغسل وقال محمد بن يوسف على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي
 لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله
 فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية
 ولا فصل أن يغسل الميت مجانا فان ابغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز
 أخذ الاخر والا فلا واختلفو في استئجار الحياطة لحياطة الكفن وأجرة الحاملين والمخفارين والدفان
 من رأس المال اه وفي الحانية اذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب
 عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء وأصابه المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي
 يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي
 رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن
 المكاف التحصيل طهارته هو شرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيهان ميت غسله
 أهله بغير نية أجزاءهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعابي لان غسل الحي لا يشترط له النية

الملائكة رضي الله تعالى عنه وعلى هذا الظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكافين رد السلام بفعله
 اذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبحته مع ان شرط حلها التسمية فهو أهمل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي
 أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه وقال في الاشياء والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهو يسقط بفعله
 فقالوا بسقط كذا في بعض نسخ الاشياء وفي بعضها فقالوا لا يؤيد النسخة الاولى ما قدمناه

(قوله والصبي الذي لا يشتهى والصبيبة كذلك) قال في الفتح قدره في الأصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولو مات من امرأته وهي مجوسية الخ) أي لو مات من كان مجوسيا فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعنده مرنه قبل أن يغسل (قوله وكذا لو مات عن امرأته الخ) صورتهما ١٨٨ وظي أخت زوجه بشبه حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوءة

فكذا غسل الميت وأما الثاني فالمراد من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلي عليه ومن يغسل لا للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ما سياتي وكذا الكافر غير المحر في اذامات وله ولي مسلم كما سياتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانته وعقوبة كقتل أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالنساء ولو اختلط موقى المسلمين بموقى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يندري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيما المسلمين أو في بقاع ديار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل من شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى وأما الجنين المشكل المراقب اذامات ففيه اختلاف والظاهر انه يعم واذامات المرأة في السفر بين الرجال يعمها ودور حرم منها وان لم يكن لف الإجنسي على يديه خرقه ثم يعمها وان كانت أمة يعمها الاجنبي بغير ثوب وكذا اذامات رجل بين النساء يعمه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أخته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهى والصبيبة كذلك غسلهما الرجل والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها داخل بها ولا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة برودة أو رضاع أو مصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدبرته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة الكل في المجتبى وفي الواقعة غسل له امرأتان قال أحد الحكماء طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لحوازان كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعلم ما عدا الطلاق والوفاة ولو مات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي طاهر منها لان المحل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته اعتبارا بحالة الحياة وكذا لو مات عن امرأته واختها مئة في عده لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو النجاسة اذا ارتدت المنكوحه بعنده مرنه أو قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يمتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لو مات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لا بقضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فلا ولي أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا حارزا واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه أقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه لا نجاسة خلط به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم الخرج وقيل ينحس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل ثمرا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة الشايخ قال في فتح القدير وقدر روى في حديث أبي

خبات فانهضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قبلها خلاف زفر قال في الفتح فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رجه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجاسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالسقاء مستعمل لا نجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا نجاسة عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحديث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلهما دليلا والدليل لا بد من كونه مستمرا عند الخصم ففاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي وانفقوا على ان الكافر لا يظهر بالغسل فالجواب ان في المسئلة اختلاف

التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المثلين ليس على إطلاقه بل يخص بما خصص به كلام هريرة الاصل أي نجس الماء ولا يجوز صلاؤه لانه لا يتناول من النجاسة غالا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينحس الماء ويجوز صلاؤه به به يترجح القول بانه حديث

(قوله وان صحت وجب ترجيح انه المحدث) فيد بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين مخالفة فان صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أي بالمحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

خاتمة أبي هريرة أي لا يصير
بحسب الجحابة كالنجاسات
الحقيقية التي ينبغي
إبعادها عن المحترم كالنبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم والا لاجماع بانه
يتنجس بالنجاسة الحقيقية
اذا أصابته اه لكن
قال المحقق ابن أمير حاج

وكفنه سنة ازار وقيص
ولقافة وكفاية ازار
ولقافة

قلت وقد أخرج الحاكم
عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تنجسوا موتاكم فان
المسلم لا ينحس حيا ولا
ميتا وقال صحيح على شرط
البخاري ومسلم في شرح
القول بانه حدث اه

(قوله وصرح في المجتبى
بكرهاتها) قال في النهر
والمسند كور في غاية
البيان انه لا بأس بالزيادة
على الثلاثة في كفن
الرجل ذكره في كتاب
المجتبى فلا تقتصر على
الثلاث لنفي كون الأقل
مستونا (قوله كما عمل به
في البدائع) قال في النهر
المراد بالثوبين في كلام

هريرة سبحانه الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انه المحدث اه واتفقوا
ان حكمه بعينه ان كان مسلما الطهارة ولا يصلى عليه فبايتوهم من أن الجففة انما منعوا من
الصلاة عليه في المجدد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وأنه لا تصح صلاة
حامله بعده (قوله وكفنه سنة ازار وقيص ولقافة) الحديث البخاري كفن رسول الله صلى الله
عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن ولازار واللقافة من القرن
الى القسدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللقافة هي الرداء طولاً وفي بعض نسخ المختار أن الأزار من
المنكب الى القدم هذا ما ذكره ووجه بحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي أن يكون ازار الميت كالأزار المحي
من النبرة الى الركبة لانه عليه السلام أعطى الأزار غسلاً لانه حقة وهى في الأصل معقد الأزار
ثم سمي به الأزار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا ذخاريص لانها تفعل في قميص المحي
لتنسج أسفله للشي وبلا حجب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن في قميص قطع جميعه ولنبته
كذا في التبيين والمراد بالحجب الشق النازل على الصدر وفي العناية بالكفين في ثلاثة أثواب هو
السنة وذلك لا ينافي أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لما في المجتبى
وتكره العمامة في الاصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه
ويجعل العمامة على وجهه اه وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف
الى انه لا يراد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكرهاتها واستثنى في روضة الزندوسقي ما اذا أوصى
بان يكفن في أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة
ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين لون الأكرافان لجواز كل لون لكن
أحبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبسه حال الحياة كالحبر للرجال وقد قالوا
في باب الشهادة أنه يترع عنه الفرو والحشوة غللي بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز
التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو
حاصل بهما وفي المجتبى والمجدد والحقاق فيه سواء بعد أن يكون تظيافا من الوسخ والحديث قال ابن
المبارك أحب الى أن يكفن في ثيابه التي كان يصلي فيها اه وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله
وتفسيره أن ينظر الى ثيابه في حال حياته لخروج الجمعة والعبدان فذلك كفن مثله وتحسن
الأكرافان للحديث حسنوا كفن الموتى لانهم يتراوون فيما بينهم ويتفاحرون بحسن أكرافانهم
اه (قوله وكفاية ازار ولقافة) لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في
ثوبين واختلاف فيه ما قبل قيص ولقافة وصحح الشارح ما في الكتاب ولم يبين وجهه وينبغي عدم
التخصيص بالأزار وللقافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو
ثوبان كما عمل به في البدائع قالوا ويكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حال حياته
يجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية
أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين
أن يباع واحد منهم ما للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الأزار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضي الله تعالى عنه كفنوني في ثوبي هذين ولان أدنى
ما يلبسه الانسان في حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الأزار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب
لا شعارة بعدم التخصيص ولو كان المراد بها في كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى الثقل لا المعامل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا بعد الجواب قال الشيخ اسمعيل ولعله كون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحى بان عدم الاخذ من الحى لا يحتاجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصريحهم بعدم الفرق بين الميت والحى وانى يصح هذا الجواب وكتب الرملى هنا اقول قال في ضوء السراج شرح
الشراحية قال الفقيه ابو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن تكفي الكفاية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسئلة ذكرها المحقق
في ادب القاضى اذا كان للمدين ثياب حسنة يمكنه الا كفاها بمادونها يبيع القاضى ويقضى الدين ويستترى بالباقي ثوبا يمكنه
فكذلك في الميت المدين اعتبار بحالة الحياة وهو الصحيح وفي المنع ليس للقرماء ان يمنعوا عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سكب الانهر شرح فرائض ملتقى الاجر وكذلك في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر من الخلاصة خلاف الصحيح
او محمول على ما اذا كان الحى ١٩٠

فانكرها) الذى رأيت في
نسختي وجودها ولم أجد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاول الخ)
أى لانه يقال على قيص
وضرورة ما يوجد ولف
من يساره ثم يمينه وعقد
ان خيف انتشاره وكيفية
سنتدرع وازار ووجار
ولقافة وخرقة تربطها
بديها وكفاية ازار
ولقافة ووجار
المسرة كافسره به في
القاموس وعلى ما نلته
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايهام المعنى الثاني

مع انهم صرحوا بكفى الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كفى حالة الحياة اذا فليس وله ثلاثة أثواب
وهو لا يسأول ولا يترع عنه شيء لبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وبأكر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا ثمة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطى رأسه ويجعل على رجله شيء من الأدم
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذلك في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أى
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفية ان تبط القافة أولا ثم الأزار فوقها وبوضع الميت عليها
مقصا ثم يعطف عليه الأزار وحده من قبيل اليسار ثم من قبيل اليمين ليكون اليمين فوق اليسار
ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الأزار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صيانة عن النكش (قوله وكيفية سنن درع وازار ولقافة ووجار
ونخوة تربط بها ثيابها) حديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي عسان ابتغى
أثوابا واختلف في اسمها ففي مسلم انها زيب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاول للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة تلبسه فوق القميص
وهو مذكور وعن المحلواني ما جابه الى الصدر والقميص واشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الشدى الى السرة وقيل ما بين الشدى الى الركبة
كلا لا يمتشرك الكفن بالفتحين وقت المني (قوله وكفاية ازار ولقافة ووجار) اعتبارا بلينها حال
حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قيص وازار
ولقافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدم الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدم الخمار بل قال ثوبان ووجار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللحاف فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التبيين بل اما قيص وازار أو ازاران لان المقصود ستر جميع البدن

لكن قال في النهر أنى يتوهم هذا مع قوله بعد وتلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
ان الأيهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالأيهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكور) أى بخلاف الدرع المحذوف فانه مؤثبات قال
تعالى أن عمل سابعات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدم الخمار أولى) قال فان هذا يكون جميع عورتها مسورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمشيح والتوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والفتاوى والمحاوى والايضاح ومثل ما في الفتح عن
السكافي والتاحية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحاشية والمبتهى والقميص وعن خزنة الفتاوى درع ووجار ولقافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لانه لا يمتنع ان الأزارين
في شيء من العبارات ولعلهم لا يخطون في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان كان ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وتفسيرها وما ذكره في الفقه من وجه اول وبما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى ما ذكره المؤلف
تدبر (قوله وفي المعنى يحتمل ان يريد الخ) قال في النهر وبعد له لا يحق على ان طاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه
وترا فيخرج منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فطاهره انه) ١٩١ اذا كان لها مال الخ) كان

حق التعبير ان يقال
قضايره انه اذا لم يمكن له
مال لا يلزمه كفنها اتفاقا
وعبارة شرح المجمع
لمصنفه قال أبو يوسف اذا
ماتت الزوجة ولا مال
لها فتجهزها وتكفينها
على الزوج الموصراخ
(قوله لانه ككسوتها
الخ) مقتضاه انها لو كانت

وتلبس الدرع اولاً ثم
يجعل شعرها صغيرتين
على صدرها فوق الدرع
ثم الحمار فوقه تحت اللقافة
وتجهزها الا كفان اولاً وترا

ناشرة قبل الموت لم يجب
عليه كفنها لان كسوتها
في حياتها لا يجب عليه
فكذا بعدموته كما يحتمل
المحقق ابن أمير حاج في
شرح المنية حيث قال
ينبغي أن يكون محل
الخلاف ما اذا لم يقيمها
مانع يمنع الوجوب عليه
حالة الموت من نشور أو
صغر مع كبره ونحو ذلك اه
(قوله وصححه الولوالجي
في فتاواه من النفقات)
أقول الذي رأيته في
نفقات الولوالجي هكذا
اذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعلها ازارين زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين
ومادون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلبس الدرع اولاً ثم يجعل شعرها صغيرتين
على صدرها ثم الحمار فوقه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم الحرقفة فوق
الاكفان وفي الجوهرة توضع الحرقفة تحت اللقافة فوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله
وتجهزها الا كفان اولاً وترا) لانه عليه السلام امر باجبارا كفان امرأته والمراد به التطيب قبل
ان يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة
الكرهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلقه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل ان يريد بالتجهيز
جميعها وترا قبل الغسل يقال أجز كذا اذا جعله ويحتمل ان يريد بالتطيب بعد دحرق في حجره
وصرح في البدائع بانه لا يزيد في تجهيزها على خمس وفي المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل
والمرأة وقد تقدموا والثالث المراهق المشتى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تشهى وهي
كالمرأة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خرقتين ازار ورداء وكفن في واحد أجز
والسادس الصبية التي لم يراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلف ولا
يكفن كالغصون الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى
قبره والتاسع الشهيد وسأني والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادي عشر المنبوس الظري
فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوس المتفسخ فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف
من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة
ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والبيع قبل القبض والعبد الجاني فلونيش عليه وسرق
كفنه وقد قسم الميراث أجبر القاضى الورثة على ان يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم
يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقى على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا
لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الارث عين ملك المورث حكما ولهذا
يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها
لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف ففي فتاوى قاضيان والخلاصة والظاهرية
وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت والا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى
وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المخطط والتجديد والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم
يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لم يجب عليه لوجب على
الاخائب وهو بيت المال وهو قد كان أولى باحباب الكسوة عليه حال حياتها فارجح على سائر
الاخائب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقد شارح المجمع ببسار الزوج عند أبي يوسف
قضايره انه اذا كان لها مال فكفنها في ماله اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخانسية لانه
ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه
من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من يجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد

لهما قال أبو يوسف يجبر الزوج على كفنها والاصل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعدموته كدوى الارحام
والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كفنها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين
العبد لانه كان أولى به في حال حياته فكيف يكون أولى باحباب الكفن عليه من سائر الناس وهذه المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير أجبر على كفها أيضا (قوله وجب كفها الخ) الذي في القصة
 ووجب بواوين أولاهما العطف (فصل السلطان أحق بصلاته الخ) (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كما في الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين ورد في الخبر
 بانه غير صحيح لقوله بعد ١٩٢ ثم القاضي وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 القاضي بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه به ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام مصر ومنه يعلم
 فصل في السلطان
 أحق بصلاته وهي فرض
 كفاية

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصصه
 عطف الخاص على العام
 بالو او نظر فانه يكون
 بحق نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 اللبيب بل قد جوز به بعض
 المحققين ثم أيضا استدلل
 له بحديث ان الله كتب
 الاخسان على كل شيء
 فاذا قتلتم فاحسوا للقتلة
 واذا ذبحتم فاحسوا
 الذبيحة ثم ليرح ذبيحته
 وليجد احداكم شغرة
 وقد وقع باو أيضا كما في
 الحديث ومن كانت
 حجرته الى دنيا يصيبها او
 امرأة يتزوجها (قول

على سبده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه فان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفها
 في بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفيتها فان لم يقدر واسألو الناس ليكفوه بخلاف الخي اذا
 لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الخي يتصدق على السؤال بنفسه
 والميت عاجز فان سألوا له وفضل من الكفن شيء يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهله
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم مالو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حي عريان وميت ومعه ما ثوب واحد فان كان للحي فله لئلا
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا بالميت لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات والكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا وله حالة
 موسرة يؤثر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الحاشية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعمات والاخوان والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القصة
 ولو مات ولا شيء له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحصتهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو الخمل
 بين شر يكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي اه

فصل السلطان أحق بصلاته الخ يعني اذا حضر لان في التقديم عليه استحفاؤه ولسامات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمك أطلق في السلطان وأراد به من له ساطعة أي
 حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصير ثم القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلي المتأقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامان عداه فليس له التقديم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والحاشية انه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر اه فعلى هذا المراد من السلطان في
 المختصر هو الوالي الذي لا والي فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والجمع وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وما في الاصل من أن امام
 الخي أولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان ول
 ما يحضر الحناثر كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض عبارات من انها

المصنف وهي فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الحنازة واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكموا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والحوادث عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا مقولا فاما وقت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خلاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج اقول

وظاهر كلام التحرير

السقوط حيث ذكر الحكم
ولم يعزه للشافعية تأمل
(قوله فلو دفن بلا غسل
ولم يمكن اخراجه الخ) قال
الرملي سيأتي في شرح
قوله فان دفن بلا صلاة
الخ ان الصلاة على قبره لو
دفن بلا غسل رواية ابن
سماعة عن محمد بن
صحيح في غاية البيان معزيا
وشرطها اسلام الميت
وطهارته

الى القدوري وصاحبه
لحقه انه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست بمشروعة ولا يؤمر
بالغسل لتضمنه أمرا حراما
وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله وأما
سنها فالتحسين والثناء الخ)
أقول مقتضاه أنه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب أنهما
روايتان ففي شرح
الماقاني عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم يثنى عقيبها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وبحمدك الخ ولا يقرأ
الفتاحية الابنية للثناء
كذا في الشمني اه وفي
النهر قال في المبسوط
اختلف المشايخ في الثناء

واجبة فالمراد الاقراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر
الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشريع الجنازة لعدم
القربة المقصودة ولا شك ان صلاة الجنازة قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته)
فلا يصح على الكافر لانه لا يتصل على أحد منهم مات أبدا ولا يصح على من لم يغسل لانه له حكم
الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنش
صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فاته يخرج ويغسل ولو صلى
عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنش تعادلفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند
تحقق الحجر فلا تعاد وفي المحيط ولواف في كفته وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن
ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما
لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فالعله أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض
الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام
بلا طهارة أعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان
الامام على طهارة والقوم على غيرهما لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو أعادوا تتكرر الصلاة وانه
لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرط ثالث في الميت
وهو وضعه امام المصلي فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم
عليه المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي وأما الصلاة على النجاشي فاما
لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه
الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصا بالنجاشي وقد
أثبت كلاً منهما بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بثالث وهو انها الدعاء لا الصلاة المخصوصة
وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلي فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة
الحقيقية والمحكمة واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقدمنا حكم ما لو ظهر المصلي محدثا وقيد
المنصف بطهارة الميت احترازاً عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لاشك
انه يجوز وان كان غير جنازة لاروايه لهذا وينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه
ليس بمؤد ومنهم من عمل بان كفته يصير حائلاً بينه وبين الارض لانه ليس بالابس بل هو لمبوس
فيكون حائلاً اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وسر العورة شرط
في حق الامام والميت جميعاً وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجله نعلان
لم يجز ولو افترش نعليه وقام عليه ما جازت وبهذا يعلم ما ينفع في زماننا من القيام على النعلان في صلاة
الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلان كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من
كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقة ما هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعدان غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا بتقديم الثناء والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه
وفيه نظر لان المصريح به بخلافه قال في المحيط وأما ذكرها بالتكبيرات والقيام وأما سننها فالتحسين
والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضي التكبير نسقاً بغير
دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع اركان قال في المحيط كبر على جنازة في

قال بعضهم بحمد الله كما في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانه اللهم وبحمدك كما في سائر الصلوات وهو رواية الحسن
عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الا على وجه الشناء اه ومثله في العناية (قوله والذي طهر الى الخ) قال في النهر مقتضى
ما سبق في الامامة بتقديمه حتى ١٩٤ على امام المحي وذلك ان تقديم امام المحي كالا علم مسبب فقط وقد مر ان الراتب

مقدم عليه هناك فيكنا
هنا اذ لا فرق يظهر وتعبه
الشيخ اسمعيل بان الفرق
ظاهر وهو ان هنا ولاية
تقديم خاصة ولذا اتعاد
الصلوة اذا صلى على غير
الاولى وليس ثم كذلك
فاذا كان مقبلا من
القاضي كان كائنه وهو

ثم امام المحي ثم الولي

مقدم على من دونه اه
واجاب العلامة المقدسي
بان الظاهر انهم انما
يجعلون الامام في مثل
هذا المقام للغرباء والذين
لا ولي لهم فهو كالا جني
مطلقا اه اقول وهذا
اولى لان تقرر القاضي
له لتعين من يباشر هذه
الوظيفة لا ليكون نائباً
عن القاضي والالزام ان
كل من قرره القاضي في
وظيفة امامة ان يكون
نائباً عنه مقدم على امام
المحي والولي (قوله الا ان
يقال ان صفة العلم الخ)
قال في النهر اقول بل صفة
العلم توجب التقديم فيها
ايضا لا ترى الى ما مر من
ان امام المحي انما يقدم

باخرى اتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو فواها للآخرى ايضا يصير مكرا لاننا واه لا يجوز
وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحرمة واحدة وفي العناية للمروحي
فان قلت التكبير الاولى للاحرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريم الاولى
ليكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف
المكتوبة وصلاة النافلة اه واما ما يفسد بها ففساد الصلاة افسادها الا المحاذاة كذا في البدائع
وتكره في الاوقات المكرهه وقد تقدم ولو امت امرأة فيم اتادت الصلاة ولو احدث الامام فاستجاب
غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام المحي) اي الجماعة لانه رضى في حال
حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع نصريحهم بان
تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا بتقديمه مستحب لان في التقديم عليه
لا يلزم افساد امر العامة بخلاف التقديم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا اوجب تقديمه اه وفي شرح
الجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان افضل من الولي ذكر في
الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام
المحي اه وهذا يدل على ان المراد امام المحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتداد في امام
المصلي المبنية لصلوة الاموات في الامصار فان الباني بشرط لها اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقعة
فهو هو مقدم على الولي المحاق له بامام المحي اولا مع القطع بانه ليس بامام المحي لتعليقهم اياه بان الميت
رضى بالصلوة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محله والذي طهر الى انه ان كان مقرر من
جهة القاضي فهو كائنه وان كان المقرر له الناظر فهو كالا جني (قوله ثم الولي) لانه اقرب الناس
اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كي لا يكون
ازدراؤه ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصباء في الانكاح لكن اذا اجمع ابا الميت وابنه كان
الاب اولى بالاتفاق على الاصح لان الاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجحا
في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي
تقديم الابن كما في سائر الصلوات الا ان يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم
احتياجه العلم ويعتبر الاسن فيها فالاحوان لاب وام اسنهما اولى فان اراد الاسن ان يقدم احدا كان
للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاسن اولى وكذلك الابن ان كان
هذا وكذلك ابنا العلم فان كان الاخ الاصغر لاب وام والا كبر لاب والاصغر اولى كما في الميراث فان
قدم الاصغر جند اقل من الاسن فان كان الاخ لاب وام غائبا وكتب لانس ان يقدم فللاخ
لاب ان يمنعه وحده الغيبة ان لا يقدر على ان يقدم ويدرك الصلاة ولا ينظر الناس قدمه والمريض
في المصير بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للاب بعد منعه ولو ماتت امرأة وله اب وابن بالغ عاقل
وزوج فالاب احق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج احق من الولد ولو ماتت
ابن وله اب وابواب فالولاية لايه ولكنه يقدم اباه جند الميت تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات

على الولي اذا كان افضل منه نعم على القدرى كراهة تقديم الابن على امه بان فيه استحفا فيه وهذا يقتضى
وجوب تقديمه مطلقا قال في الفتح لا ينبغي ان يقال ان تقديمه واجب بالسنة وفي البدائع قال ابو يوسف وله بحكم الولاية ان يقدم
غيره لان الولاية له وانما منع عن التقديم حتى لا يستخف بايه فلم تسقط ولايته في التقديم

عنده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احقر اما مولى العبد احق بالصلاة عليه
من ابنه الخرج على المفتي به لبقاء ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفاء فان ترك وفاء فان
أديت كتابته أو كان المال حاضر الا يخاف عليه التوى والتلف فالابن احق والاف المولى وسائر
القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى المولات لان الزوجية انقطعت بينهما
بالموت وفي المجتبى والبخاري احق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الاذن في صلاة
الحنيفة وهو بمقتضى شئني أحدهما الاذن في التقدم لانه حقه فيملك ابطاله وقدمنا ان محله ما اذا لم
يكن هناك مولى غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا وليين مستويين فاذن أحدهما أجنبيا فلا يخبر
ان عنده نائبا عما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان
ينصرفوا الا بأذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت
يتبرك به وذكر بعضهم أن ينادي عليه في الأزقة والأسواق لانه نهي أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح
انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحرير الناس على الطهارة
والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نهي أهل الجاهلية وانما كانوا يعثون الى القبائل ينعون مع
خروجهم ويكلمون ويؤيدون وهو مكروه بالاجماع اهـ وهي كراهية تحريم الحديث المتفق عليه
ليس مناهن ضرب المجدد وشق محبوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله
الجاهلية والصالحية والشاقية والصالحية التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدمع والبكاء
من غير سبحة (قوله فان صلى عليه غير المولى والسلطان أعاد المولى) لان الحق له والمراد من
السلطان من له حق التقدم على المولى فان الكلام فيما اذا تقدم على المولى من ليس له حق التقدم
فليس للمولى الاعادة اذا صلى القاضي أو نائبه أو امام الحي لمسا في الخلاصة والولوية الجمية والظهيرية
والجميس والواقعات ولو صلى رجل والمولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعدلانه صلى مرة وان لم
يتابعه وان كان المصلي السلطان أو الامام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو امام
حي ليس له أن يعدلانه مولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اهـ وأشار المصنف الى
ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على المولى لان الوصية باطلة على المفتي به صرح بذلك أصحاب
الفتاوى قالوا لو أعادها المولى ليس لمن صلى عليها أن يصلي مع المولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان
المولى اذا لم يعد فلا ثم على أحدنا أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبي والاعادة
انما هي لاجل حقه لا لسقوط الفرض وهذا أولى مما في غاية البيان من أن حكم الصلاة التي صليت
بلاذن المولى موقوف ان أعاد المولى تبين ان الفرض ما صلى المولى وان لم يعد سقط الفرض بالاولى
اهـ فانه يقتضي ان لمن صلى أولا ان يصلي مع المولى وليس كذلك ويماد كراد عن الفتاوى
الذكورية تظهر ضعف ما في غاية البيان من أن امام الحي اذا صلى بلاذن المولى فان للمولى الاعادة
وانما لم يعد اذا صلى السلطان خوفا لا ذراعه وقد صرح في الجمع وشرحه بان امام الحي كالسلطان
في عدم اعادة المولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى المولى لان الفرض قد تأدى بالاولى
والتمتع بها غير مشروع والامن له الحق وهو المولى عند تقدم الاجنبي ان قلنا ان اعادة المولى تفصل
والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو مقدم على المولى اذا صلى المولى كالسلطان والقاضي
فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على المولى أما من كان مقدما
على المولى فله الاعادة بعد صلاة المولى لان المولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى والسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير المولى والسلطان
أعاد المولى ولم يصل غيره
بعده

(قوله وحكمه الآية لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قبل هذا مخالف ما قدمه من أن الفرض قد تآدى بصلاة الأجنبي قلت لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه إذا دقق قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلي عليه ما لم يتفرق اهـ وهذا لا يخالفه لأنه يقال المراد يصلي عليه الولي قضاء لحقه وعكس تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بأن يقال معنى قوله كعدم الصلاة أي في حق الولي يعني أنها معتد بها لكن الولي أن يصلها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قدمنا قبيل قوله ثم امام الحنفي أن ظاهر الرواية أنه يحمده (قوله وفي المحيط والتجديد الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوة الحجة والتأخر خاتمة عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرنبلالي في بعض رسائله وكذا ما نقله على القاري من أنها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخاري وأنه قال عمداً فعلت لم أعلم

وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة

أنها سنة ولمراعاة الخلاف فإن الشافعي يقول بقرضيتها مخالف للمقول في كتب المذهب فلا يعول عليه وما استدل به الشرنبلالي من قول القسمة ولو قرأ فيها الحمد لله إلى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً يجوز صلاته لا دليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الشاء أو المراد من الجواز الأهمية بدليل

الله تعالى وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم والصلاة في الآية عبارة الدعاء وقبل أنهم لم يتفرق أعضاء وهم فإن معارضة لما أراد أن يحاولهم وجددهم كما دفعوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيصلي على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى (قوله وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبّر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فمسحت ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لأنه أرجح للقبول ولم يعين المصنف الشاء وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الأولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لأنهم لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجديد ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وإن قرأها بنية القراءة لا يجوز لأنها محل الدعاء دون القراءة اهـ ولم يعين المصنف الدعاء لأنه لا توقفت فيه سوى أنه بأمور الآخرة وإن دعا بالأمور فأن أحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعد له من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تميت إن أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لأنه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلي لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعول لأنه يدعو لنفسه أولاً لأن دعاء المغفور له أقرب إلى الإجابة ثم يدعو للمؤمنين والمؤمنات لأنه المقصود منها وهو لا يقتضي ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لأن نفس التكبيرات رجة للميت وإن لم يدع له وأشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة إلى أنه لا شيء بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتني في الدنيا حسنة إلى آخره وقيل ربنا لا ترعنا قلوبنا إلى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المأخوذ بالتسليمتين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوي الإمام الميت في تسليمي الجنازة بل ينوي من عن يمينه في التسليم الأولى ومن عن يساره في التسليم الثانية اهـ وهو الظاهر لأن الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوي به أذ ليس أهلاً له وقد تقدم في كيفية الصلاة أنه لا ترفع الأيدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقابلته فتنبه (قوله ولم يبين المنوي الخ) قال الرملي وفي الكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشعبي ينوي فيها ما ينوي في تسليمي صلاته وينوي الميت بدل الإمام اهـ وفي التبيين وينوي بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوي الميت كما ينوي الإمام اهـ فظاهر كلام الشعبي عدم نيّة الإمام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين إذا وجه لاخراج الإمام من ذلك وقوله هنا إذا لميت ليس أهلاً غير مسلم وسبأ في ما ورد في أهل المقبرة السلام عليهم دار قوم مؤمنين وتعلمهم صلى الله عليه وسلم السلام على الموتي (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليدين الخ) قال الرملي أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفي إذا اقتدى بالشافعي فالأولى متابعتها في الرفع ولم أره تأمل اهـ أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً

ولا مقطوعاً بعدم سنه بل هو محتمل فيه وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العبد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يحاوز المأثور كما رأى لانه محتمل فيه وكذا يتبع الشافعي اذا قمت للوتر بعد الركوع وعلى الوداء بصلاته محتمل فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافاً لابي يوسف لانه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنه بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او على الدار المختار من واجبات الصلاة متبعة الا امامي المجتهدين فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنه كقنوت فجر اهـ وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه محتمل فيه ليس مقطوعاً بنسخه ولا بعدم سنه بل دليل اختلاف علمائهم فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الامام في تكبيرات الزوائد في العمد ما لم يكبر تكبيراً لم يقل به أحد من العلماء قال لانه تبع لامامه فيجب عليه متابعته وترك رأيه برأى الامام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وحدته فالحال يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا لم يكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلاً عن الجلابي أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الحنابلة فتأمل (قوله قالوا)

وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئاً أم لا ومقتضى كونه

قلو كبر الا امام خمساً لم يتبع ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذخراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتتم صلاته الا أن يقال اننية الافتتاح للاختياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمساً وقلنا

اختار وارفع اليدين في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى برفع تارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما قرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخافة كذا في البدائع وفيه وهـ بل يرفع صوته بالتسليم ثم تعرض له في ظاهره رواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه لا إعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اهـ وفي الفوائد التاجية اذا سلم على ظن انه أتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه ينبغي لانه سلم في محله وهو القيام فكيف يكون معذوراً وفي الظهيرية وغيره ارجح كبر على جنازة فجى بمجنازة أخرى فكبر بنو يه ونوى أن لا يكبر على الأولى فقد خرج من الأولى الى صلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها عليهم الم يكن خارجاً وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة المجنازة جازع التطوع اهـ (قوله قلوا كبر الامام خمساً لم يتبع) لانه منسوخ ولا متبعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقاً للمخالفه وفي رواية يمشك حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعاً فيما يحب فيه المتابعة وبه يبقى كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فرائضها ليس خطأ مطلقاً انما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعه اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ في تابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العبدن اهـ وذكر ابن المثلث في شرح الجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لمحواز أن تكبيرة الامام الافتتاح الا أن وخطأ المنادى وقد بتكبيرات المجنازة لان الامام في العبد لو زاد على ثلاث فانه يتبع لانه محتمل فيه حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع أيضاً كذا في شرح الجمع (قوله ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذخراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يه لادب اليه

انه ينوي بالخمسة الافتتاح يكون لا فائدة فيه لان نيته الافتتاح في الخامسة لا تفيد ما لم يأت بعدها بثلاث أخر وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوي بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الاربعه حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعدا عن الامام ويعلم انه لا يسمع تكبيرة بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الأولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضاً وان الثالثة هي الصواب وهكذا فيسوى بالكل الافتتاح لكن هذا مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحينئذ فافائدة هذه النية لانه لو كانت الأولى أو الثانية خطأ من المنادى سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيازم صلاة المجنازة بتكبيرتين ولا يصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً الخ) أي بعد قوله ومن توفيقه منا فتوقفه على الاعيان كما في شرح النية لابراهيم الحلي وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطاً ثم اعلم ان قول المصنف

ولا يستغفر لضي برده عليه ما في الحديث اللهم اعمر بحسننا وميتنا وشاهدنا وعبادنا وصغيرنا وكبيرنا وذرتنا رواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم إلا أن يحجب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصص لانه لا ذنب له كما عرفت به قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين والمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرملي قال في شرح المنية وفي المفيد يدعو للذي الطفل وقيل يقول اللهم تقبل به موافقته ما وعظمه أجراً ولا تقبض ما بعده اللهم اجعله في كفالة إبراهيم وإسماعيل المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبد في كلامه هذا الصبي وقوله وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعلة كما يدعو لأبوي الميت يعني الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فإذا دعا لأبويه المسلمين فبالأولى الدعاء لسيدته المسلم وأما الكبير مطلقاً لم يصرح أحدنا بالدعاء له كذا في ذلك لسيدته بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للحرا الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحر الصغير يدعو لأبويه وأما العبد الأصغر والغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيدته بدل أبويه

وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضراً في حالة التحريمة

ولا يخفى ان جعل كلام المؤلف على هذا بعينه لانه لم يذكر الدعاء لأبوي الحر الصغير حتى يقيد عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ خير الدين

والفرط بفتحين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطاً أي أجراً متقدماً وما والفرط الغارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الحوض أي أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والانساب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجراً والآخر بضم الذال وسكون الحاء الذخيرة والمشقة بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر النبي في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو المحاصل باصول الشرع والمحاصل بالمكملات يسمى أجزال ان الثواب لغة بدل العين والأجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الآخر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضراً في حالة التحريمة) أي وينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام لا لافتح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يجزى لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به وله ما من كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ بمعاذته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطاً كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تعد عندهما السكن ما أداه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قوله ما خلا فالابي يوسف وأفاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فإنه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلا فالابي يوسف ثم عندهما يقضى ما فاتته بغیر دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيقول له التكبير واذ رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت تصور وفي الظهيرية ولو رفعت بالأيدي ولم توضع على الاكف ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضراً حالة التحريمة اتفاقاً لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

جاءه على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقاً الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهر وتبعه في فتح القدير وقضية عدم اعتبار ما أداه انه لا يكون شارعاً في تلك الصلاة وحينئذ تنفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعاً وعليه فيعتبر ما أداه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه وأجيب بانه لا يلزم من عدم اعتبار عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أداه ألا ترى ان من أدرك الامام في السجود وضع شروعه مع انه لا يعتبر ما أداه من السجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضراً حالة التحريمة) قيد الحضور في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبى الا انه قد راجع واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أي بالتكبير ويخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الأيدي ولم توضع على الاكف كبر في الظاهر وعن محمد لا اذا كان أقرب الى الاكف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يقول على ما في البرازية لانه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير اذ رفعت على الاكف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكف أقرب

وقيل لا يتطع حتى تساعد اه ولا يخالف ما سئذ كرم من انها لا تصح اذا كان الميت على ايدي الناس لانه يعفرف في البقاء ما لا يعفرف
في الابتداه كذا في الشرع لبلالينه (قوله كبر الحاضر الاول للحال وكذا قوله وقضى الاولى للحال) أي قبل سلام الامام وسبقه
المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المتقي بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الخيضة وفي الولو الحية
وعليه الفتوى وفي النهز يكبر ما زاد على التخرعة بعد الفراغ بسفان خشى رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على الايدي كبر في
ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المجتبى من انه يكبر الكل للحال ساد (قوله ولو
كبر الامام أربعا والرجل حاضر) أي حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التخرعة وكبر الامام الثانية
بعد حضوره هل ينتظر أولا ظاهر بقصد المتن بقوله لا من كان حاضرا في حالة التخرعة انه ينتظر لانه ليس حاضرا وقتها فهو
مسيبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة الحاضر) قال في النهز أنت خير بان مسألة الحاضر لا خلاف فيها فاني يسب الى أبي يوسف
وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

وخاصه ان ما مر محمل
وذاق لا على قول الثاني
فقط كما توهمه عبارة المحيط
ومحمل الايهام فيمالو
حضر بعد الرابعة
ويقوم للرجل والمرأة
بجذاه الصدر

وحيث ذكر في الحقائق
في مسألة المسبوق
لا الحاضر وقد نقل في
الشرع لبلالينه عن التخصيس
والولو الحية ان الفتوى
في هذه المسئلة على قول
أبي يوسف اه وفي
البدائع والدرر وشرح
المقدس ان الصحيح
قولهما فقد اختلف

الافتتاح بعد الامام يقع أداء قضاء أطلقه فشمع ما اذا كبر الامام الثانية ولم يكبر فان لم يكبر الامام
الثانية كبر الحاضر الاول للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى
الاولي للحال كذا في المجتبى وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فات للحال قال
في المحيط ولو كبر الامام أربعا والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثالث وهذا قول
أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته اه بخافي الحقائق من ان الفتوى
على قول أبي يوسف انما هو في مسألة الحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان
حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضرا وقد صلى الامام
ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة
الاولي وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات
وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام اثنين كبر الثانية منه ما لم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى
ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اه وهو بخالفنا
ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الواقعات أولى قبلنا المسبوق لان اللاحق
فيها كالا لاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبى وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبيرة الاولى
ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولا ثم يكبر مع الامام ما بقي اه وهو معنى ما في المجتبى في اللاحق
(قوله ويقوم من الرجل والمرأة بجذاه الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام
عنده اشارة الى الشفاعة لايمان به وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره
أجزاه كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في غيبها

التصحيح وظهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن

فقام

يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته
عندهما خلا فالأبي يوسف كما مر وحيث فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل
حاضر ليس احترازا عن الغائب اذا لفرق بينهما الا في التكبيرة الاولى فان من كان حاضرا وقتها لا يكون مسبوقا اذا كبر الثانية
مع الامام أما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقا بالاولي وحاضرا في الثانية فينبغي فيه وقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات
هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان من حضر تكبيرا الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبيرة الامام بعده سواء كان ذلك في
التكبيرة الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاول ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركا لهذه التكبيرة الثانية
فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقا واحدة ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام اثنين أو ثلاثا وهو
حاضر يكون مدركا لآخرها فيكبرها ومسبوقا بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركا للارابعة
فيكبرها ويقضى الثلاث لا يفتات محلها فيكون مسبوقا بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقا بالارابعة ايضا لان محلها باق ما لم يسلم

الامام وكلام الواقعات مبر الى ما ذكرنا وحيث ان الفرق ظاهر بين المحاضر والمسبق لان المسبوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندها لانه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير لمتابعه فيه فتقوية الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) اجاب في النهر بانه يمكن ان يقال المعنى ليس المقصود منها الدالة الا القيام ٢٠١ وأما التكبيرات فانها وان كانت أركاناً

الآن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفى الكراهة اتفاقاً في حق ولم يصار كبا ناولا في مسجد

من كان خارجاً وأثبتها فحين كان داخلاً وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبره اهـ ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغل بمالم بين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر مجواز كونه مشل لاصلاة تجاز المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفتى بالمجواز وعدم الكراهة كما هو روايته عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يده ورأسه وتحت بطنه وفخذه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوى ذلك لتقارب المئين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصار كبا ناولا) لانها صلاة من وجهه لو جرد التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من انها ليست بأكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظر لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح فبينا يكونه بغير عذر لانه لو تعذر النزول لطين ومطر جاز الركوب فيها وأشار الى انها لا تجوز فاعيد مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعدا وصلّى الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أي داود مرفوعاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له أطلقه فشمس ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد والميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافنا وأوردته النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما يبنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاوّل هو الاوّل لا إطلاق الحديث كذا في فتح القدير فافى غاية البيان والغناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانوا خارج المسجد والباقون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفاً للصلاة والميت وحيث فلا كراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفاً للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجيه الثالث أن يكون ظرفاً للميت فقط وحيث لا يثبت كان خارجيه فلا كراهة وما اختاروه كما قلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكره اذا وجد أحدهما في المسجد المصلي أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولعل وجهه انه لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكره بوجود أحدهما أياً كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريرية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو في إحدى الروايتين مع ان فيه إيهاماً لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها ترهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس فيها غير مصرّوف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لمجواز الاباحية ثم قرر تقريراً خاصه انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالمجواز في المسجد لكن الأفضل خارجيه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اهـ لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

٢٠٢ - بخر تاني في الخط لتظافر أهل الحرم من سلفا وخلفاء على ذلك دل لا يؤدي الى تأميم السلف وقد رأيت رسالة للسلا على القاري مؤداه ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بانه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نفاء ما ثبت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضمخ العتية والاحتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرم من علم مذهبنا اهـ والعلامة فاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقها انها حجة

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحسدا الخ) قال الرمي هذا يوهم انحصار جواز الصلوة الواحدة في وقت
 الجنس وما في التارخانية ٢٠٢ يحالفه وفي شرح المنية للحلي ولواجمت الجنائز جازان يصلي عليهم صلاة واحدة

ويجعلون واحدا خلف
 واحد ويجعل الرجال
 مما يلي الامام ويستوي
 فيه الحر والعبد في ظاهر
 الرواية ثم الصبيان ثم
 الخنثى ثم النساء وان
 شأوا جعلوا لهم صففا
 واحدا اه ففيه كما ترى
 جواز الشئين تأمل
 (قوله وهو وسهوا الخ)
 أقول هو قول لبعض
 ومن استعمل صلى عليه
 والا

العلماء فقد ذكر في
 البدائع ما نقله المؤلف
 عنه هنا في فصل الدفن
 وذكر قبله في فصل الصلاة
 انه يوضع الرجال مما
 يلي الامام والنساء خلف
 الرجال مما يلي القبلة
 لانهم هكذا يصطفون
 خلف الامام في حالة
 الحياة ثم ان الرجال
 يكونون اقرب الى الامام
 من النساء فكذا بعد
 الموت ومن العلماء من
 قال يوضع النساء مما يلي
 الامام والرجال خلفهن
 لان في الصلاة بالجماعة
 في حال الحياة صنف
 النساء خلف صف الرجال

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف
 كصاحب الجمع المسجد بالجماعة كما في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن
 المسجد المبني للصلاة المجازة فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد ولا به ما أعد للصلاة حقيقة
 لان صلاة المجازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اوسع للامر عليهم
 واختلفوا ايضا في مصلي العبدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان لم
 تتصل الصفوف لانه أعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والخنثى كذا في المحيط وغيره
 واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أحراصا لامن صلى عليه في المسجد ولا يلزم منه عدمه وط
 الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام
 بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني
 فلا فضل ان يقدم الا فضل فالفضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس
 متحدا فان شأوا جعلوا صففا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شأوا وضعوا واحدا
 بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بمحذاه الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان
 الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان
 وضع رأس كل واحد بمحذاه رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن
 وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية
 والا فضل ان يجعل الحر مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان الحر صديقا كما في الظهيرية وان كان
 عبدا وامراة حرة فالعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد
 فوضعهم على عكس هذا فقدم الافضل فالفضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرا
 وعلم كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجلا وامراة قتل
 الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى وصليبه
 دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف
 الامام حالة الحياة وهكذا اتوا في جنازتهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو وفي قوله وهكذا
 توضع جنازتهم لساد كذا انه على عكسه (قوله ومن استعمل صلى عليه والا) استعمل الصبي في
 اللغة ان يرفع صوته بالكاء عند ولادته وقول من قال هو ان يقع حيث تدريس كذا في المغرب
 وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو
 حركة عضو ولو ان يطرّف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويزعمه ان يغسل وأن يرب
 ويورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حيالا كراهه من بني آدم ويحوز ان يكون له مال يحتاج اليه
 الى ان يذكر اسمه عند الدعوى ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى ان يخرج أكثره ولا بد منه
 لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان
 أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المتن في بالجمعة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل ان يخرج
 يرب ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان دبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامراة وصبيبة وضع الرجل
 مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصنف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذا
 اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في ان له حياة لان يشهد له اللغة

(قوله وفي الهداية ابن القصار) فسمي عليه عن عبارة الهداية وانما غير معروفه في التسمية وعنه في التسمية واحتملوا في تسميته
وتسميته قد ذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم ودكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمي اه وفي الحاشية والخاصة
والمتن والتمهيد وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرها الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاءه في

الدراية الى المسوط والمحيط
أفسبق نظر المرتضى
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه
يصلى عليه باتفاق
الروايات واختلفوا في
غسله والختمانه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقه
وعزاه الشيخ اسمعيل الى
النهاية قال وجرم به في
عمدة المفتي والقيض
والجموع والحاشية

كصبي سي مع أحد أبويه
الآن أن يسلم أحدهما أو هو

والمبتنى ثم قال وبهذا
يظهر ضعف ما في المنبع
من انه لا يغسل اجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق اه لكن
في الشرنبلالية يمكن
التوفيق بان من نفى غسله
أراد الغسل المراعى فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في الجملة
كصب الماء عليه من غير

قطع اذنه ونزع حياثم مات فعليه الدية اه وفي الختي والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة
لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الصباح والمحرمة يطالع عليها الرجال وقالوا يقبل
قول النساء فيه الا الام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متممة بجبرها المتعمم الى نفسها وانما
قبل قول النساء عندهما لان هذا الشهيد لا يشهد الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في
قولهم وأمه كالأقابلة كافي البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا
كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا الحلي اذا ماتت وفي بطنها ولد يضرب يشق
بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستحل لا يصلى عليه
ولزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا
فيما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلمه ما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجهه
وفي شرح الجمع للصنف اذا وضع المولود سقط انا المخلقة قال أبو يوسف يغسل اكرام البني آدم وقالوا
يذبح في حرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام المخلق لا يغسل اجماعا اه وبهذا
ظاهر ضعف ما في فتح القدير والخاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضاؤه المختار انه يغسل
اه المناهضة من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرها الى الذي تم خلقه أو سهو من
الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميت لا يرث ولا يورث ليس على إطلاقه لما في آخر الفتاوى
الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من
جمله الورثة بانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنيما ميتا فهذا الجني من جملة الورثة لان الشارع
أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت واذا حكمنا بحياة كان له
الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه وهذا في آخر المسوط من ميراث
الحمل وفي المبتنى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قبل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل
اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان
بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصلى
عليه لانه تباع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجناية
في الفطرة وأفاد بقوله (الآن يسلم أحدهما) انه يصلى عليه لاسلامه تبعاً للمسلم منهما لانه يتبع
خيرهما ديناً وأفاد بقوله (أهو) انه يصلى عليه اذا أسلم وأبواه كافران لجهة اسلامه عندنا وأطلقه
وقبده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام
هدى وتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث
ان تؤمن بالله أي بوجوده وبربوبيته اكل شيء وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي انزلها
ورسله أي ارسلها لهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشيره من
الله تعالى وهذا دليل أن مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى

وضوء وترتيب لفعلة كغسله ابتداء بخوض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل
المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلا يدعي أبوه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبر ورجع اليهم في ذلك
اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في الحضارة عند اختلاف الأبوين في سنه اذا كان يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فان
يسمع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى

الامر والافق ظاهر الشرح يكتفى بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لا به دليل على ما في الباطن وان لم يكن مقر باطنا كما لنا في حقهم حكموا ويعامل معاملة المسلمين وأمره معروض الى ربه تعالى وكل من كان من مناقق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهري عن السيدات الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الواحدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يعرفون بالصانع وتوحيدهم وينكرون الرسالة ٢٠٤ رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحيدهم والرسالة في الجاهلية

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله محكم باسلامه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا يصحكم باسلامه ولو قال أشهد

أولم يسب أحدهما معه أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بهاديل الايمان وان كان من الرابع فاني بهما لا يحكم باسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيان ان في الذمي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تنكرون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بان البعث هل بوحده أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الانمات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقل ما يصحكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح بما يصرح باعتقاده هذه الامور وكما يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيجيبون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العامي والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يدرك حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأما بقوله (أولم يسب أحدهما معه) انه يصلي عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبع الدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فينبغي ان يصلي عليه تبعاً للسبي أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملاً لتبعية السبي ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السبي فان السبي في اللغة الاسر والسبي الاسرى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السبي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهمهم يدخل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلي عليه تبعاً للسبي وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبياً وفي فتح القدير واختلف بعد تبعية الولد الذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعاً لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنمة في دار الحرب فبات يصلي عليه ويجعل مثلاً تبعاً لصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجعاً في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالجواب ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيان وجع على تقديم الدار على اليد وهو الوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول نفي الاسلام انه لو سرق ذمي صبياً وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مثلاً تبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافاً وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلي عليه تقديم تبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيس به

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمي انما بطريق الدلالة من أي صنف من الأربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو مسجد للتلاوة أو أجزم وظاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من السبي أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبي وهو ما دام في دار الحرب لا يسمى سبياً فلا فائدة لذكر السبي قلت الذي يظهر ان ما في ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهراً لخالفتها في الصحاح والقاموس لانها ذكر انه يقال سبي العدو وسبياً أسره كاستبائه فهو سبي وهي سبي أيضاً والجمع سبياً فاذا كان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أي على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد إلى بلد نذكر ذلك القيد في سبي الخيرة فيقال سميت الخيرة سبوا وسبا إذا جعلتهم من بلد إلى بلد في سبية (قوله وكلهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن أمير حاج في شرح التحرير في فصل الحاكم بعد ذكر التبعية للأبوين ثم للدار ثم للساني مانصه الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويسبوي فيما قلنا أن يعقل أولا يعقل إلى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلاحرم أن قال ٢٠٥ في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما

تبع أسوأ كان الصغير
حاقلا أو لم يكن لان الابن
يتبع خير الأبوين دينا
اه أقول ورأيت أيضا
في شرح السير الكبير
للإمام السرخسي في باب
الوقت الذي يتمكن فيه
المستأمن من الرجوع
إلى أهله وذلك حيث قال
بعد كلام وبهذا تبين
خطأ من يقول من أصحابنا
ويغسل ولي مسلم الكافر
ويكفنه ويدفنه ويؤخذ
ان الذي يعبر عن نفسه
لا يصير مسلما تبعا لأبويه
فقد نص ههنا على أنه
يصير مسلما يمنع من
الرجوع إلى دار الحرب
اه ونص أيضا في هذا
الباب على ان التبعية
تنتهي بباوعه عاقلا
(قوله وهذه عبارة معيبة
غير محصورة الخ) قال في
النهر بعد ذكره ان هذه
العبارة لفظ الجامع الصغير
ولقائل أن يقول لا نسلم
انها معيبة انما هي الاثران
اطلاق الولي على القريب
مجاز لكن بقرينة وهي

يعبر العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل بإسلامه فلا يرتد برودة من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزيلعي فانه عاقل تبعية اليدبان الصغير الذي لا يعبر
عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه إلى شرح الزبادات فظاهر هو انه لو سبي صبي عاقل مع أحد أبويه
الكافر فانه لا يكون كافرا تبعا لابييه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج إلى صريح النقل
وكلهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لأبويه إلى البلوغ ولا نزول التبعية إلى البلوغ نعم
نزول التبعية إذا اعتقد ديناً غير دين أبويه إذا عاقل الأديان فحينئذ صار مستقلاً وفي الظهيرية
وإذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه
يخالف حكم الميراث اه ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بأن
أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم أهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا إلى يوم
أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والاف في النار وعن محمد بنه قال فهم في أعلم أن الله لا يعذب أحدا
يعذب ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع
أبيه ثم مات أبوه في دار الاسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اه وحكم الجنون
التابع في هذه الأحكام حكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به
الاصوليون (قوله ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن
يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاول فلان المسلم ليس بولي الكافر وما في
الغناية من أنه أراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخاة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به
وأطلقه فشم ذوى الارحام كالأخت والخال والخالة وأما الثاني فلانه أطلق في الغسل والتكفين
والدفن فيصرف إلى ما قبله من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسلا الثوب التحمس من
غير وضوء ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حله انسان وصلى لم تجز صلاته ويلف
في خوقة بلا اعتبار عدد ولا جنوط ولا كافور ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق
في الكافر وهو مقيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يليق في حفرة كالكلب ولا
يدفع إلى من انتقل إلى دينهم كافي فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له
قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لان المسلم
اذا مات وله قريب كافر فان الكافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر
في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قرابه المسلم من
قول القدوري اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لان كلامنا
فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن
المسلم قرابه الكافر الاصل على عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشترطه لا تولى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بأنه لا عيب في الجواز الذي معه قرينة في الحدود فبالك في غيرها ولا نسلم أيضا انها
غير محررة لان جواب المسئلة انما هو خواز الغسل قال الامام الترمذي إذا كان الميت الكافر من يقوم به من أقرابه فالأولى
للمسلم أن يتركه لهم كذا في السراج وفي هذا القدر لا يتق الجواز وأما المرتد فقد تعرف إخراجهم من لفظ الكافر فتدبر وحيث
كانت العبارة واقعة من إمام الذهب محمد بن الحسن فمسئلة العيب وعدم التحرير بالمال لا ينبغي كيف وقد تبعة في ذلك كاد

بدرية بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكبير الجماعة وورد زيادة الاكرام والصلوات
 ويرفعونه اخذوا بالسداد ووضعا على العنق كما يحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره ان يحمل
 بين عمودي السرير من مقدمه ومؤخره لان السنة فيه التربع ويكره جله على الظهر والارابه وذكر
 الاسبيجاني ان الصبي الرضيع او الفطيم او فوق ذلك قليلا اذا مات فلا بأس بان يحمله رجل واحد
 على يديه ويداوله الناس بالحمل على أيديهم ولا بأس بان يحمله على يديه وهو راكب وان كان
 كبيرا يحمل على الجنازة اه (قوله ويجعل به بلا خيب) وهو محجمة مفتوحة وموحدتين ضرب
 من العدو وقيل هو كالرمل وحده التحميل المسنون ان يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
 الحديث اشهر عوايا الجنازة وان كانت صالحة قرب بموها الى الخبر وان كانت غير ذلك فمريضه
 عن رقابكم والافضل ان يجعل بتهنيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالحب كره لانه ازدراء بالميت
 واضرار بالميتعين وفي القبة ولو جهز الميت صليحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفعه ليصلي عليه
 الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
 على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس ان تقدم على صلاة العيد لكنه قد
 صلاة العيد مخافة التشويش وكما لا يظن ان في اجزائ الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله
 وجلس قبل وضعها) اي بلا جلوس قبل وضعها لانه قد تنفع الحاجة الى التعاون والقيام
 أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يتعد قبل
 قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
 وضعها كما في الخانية والعناية وفي المحيط خلافة قال والافضل ان لا يجلسوا امام يسو واعليه التراب
 لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية
 بامر الميت وانه مستحب اه والاولى الاول لما في البدائع فاما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
 روى عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
 فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودى هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
 وقال لأصحابه خالفوهم اه أي في القيام فلذا كره وقيدنا بمتبعها لان من لم يردا اتباعها ومثرت عليه
 فالختار انه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
 في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لا جدرجه الله وصحح في الظهيرية ان من في
 المصلي لا يقوم لها اذا راها قبل ان توضع (قوله ومشى قدماها) أي بلا مشى لمتبعها امامها لان
 المشى خلفها افضل عندنا لا لا حديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجهين
 والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشافعية بتقديم ليعهد المتصور ونحن نقول هم مشعرون
 فتأخرون والشافعية المتقدم هو الذي لا يستحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
 قد ثبت شرعا الزام تقدمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما عسره قالوا
 ويجوز المشى امامها الا ان يتبعه دعنها أو يتقدم السكك فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها
 وذكر الاسبيجاني ولا بأس بان يذهب الى صلاة الجنازة كما عسير انه يكره له التقدم امام الجنازة
 بخلاف الماشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجموع معز بالي أي يوسف فقال رأيت
 أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم فعد حتى تأتته كذا في النوادر اه وفي الظهيرية والمشى
 فيها افضل من الركوب صلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز افضل من النوافل اذا كان لحوار

الائمة كالمصنف وغيره
 (قوله وجلس قبل
 وضعها) قال في النهر
 للنهي عن ذلك كما في
 السراج قال الرملة
 ومقتضاه انها كراهية
 تحرير تامل (قوله ويكره
 القيام بعد وضعها) قال
 الرملة وهو مقيد بعدم
 الحاجة والضرورة ذكر
 الحلي في شرح منية المصلي

بدرية بقوائمه الاربع
 ويجعل به بلا خيب
 وجلس قبل وضعه
 ومشى قدماها

وهو ظاهر ومقتضى
 الدليل الا اني كراهية
 تحرير تامل (قوله فلذا
 كره) يفيد ان قول البدائع
 فلا بأس بالجلوس ليس
 بخاريا على ما هو الغالب
 في استعماله فيما تركه
 أولى (قوله قالوا ويجوز
 المشى امامها الا ان يتبعه
 الخ) قال الزهلي الظاهر
 انها كراهية تنزيه وكذا
 ما بعده

أو قرابة أو صلاح مشهور والأفالة وأقل أفضل وينبغي أن تتبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره
رفع الصوت بالذكور وقراءة القرآن وغيرها في الجنازة والكرامة فيها كراهة تحريم في فتاوى
العصم وعند مجدد الأمة التركماني وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهيرية فان أراد
أن يذكرك الله يذكركه في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أي الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم
انه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشي معها استغفر والله عفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن
يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لأن الاتباع كان للصلاة عليهم فلا يرجع قبل حصول المقصود
ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن
ما زورات غير ما جورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما الكاء فلا
بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائحة زجرت فان لم تنزجر فلا بأس بان تتبع الجنازة ولا يمتنع
لأجله إلا أن الاتباع سنة فلا تترك بدعة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالى اذا استمع الى باكية
ابن فلان فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لا سيما عليه الصلاة والسلام لبواكى حزمة ولا تتبع بنار
في حجره ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شهرا كان أو غيره والتعزية للصواب سنة الحديث من عزى
مصابا فله مثل أجره قال البقالى ولا بأس بالجلوس للجزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جاس رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأقون ويعزونه والتعزية في اليوم
الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره خات الرخصة ثلاثة أيام
لأرحال وتركه أحسن ويكره للمعزى أن يعزى ثانيا اه وهى كما في التبيين أن يقول أعظم الله
أمرك وأحسن عزاك وغفر لميتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثة أيام غير ارتكاب محظور من فرش
البسط والأطعمة من أهل البيت لأنها اتخذت عند السرور ولا بأس بان يتخذ أهل الميت طعام اه
وفي الحاشية وان اتخذوا الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير
لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل
الجاهلية وقتنهى عنه وما يصنع في الداء الجهم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبح
القبائح اه وفي التجنيس ويكره الإفراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون
في ذلك ما هو شبه الحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن
أبيه ولا تكنوا اه وفي القنية عن شداد كره التعزية عند القبر ذكرا في المجرى اه وفي الظهيرية
وهل يعذب الميت ببكاء أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت
له عذاب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا ترزوا رزوا أخرى وتأويل
الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه
(قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة
في جعلها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في جعلها وقوله ثم مؤخرها أى على يمينك وقوله ثانيا ثم
مؤخرها أى على يسارك وهذا لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شئ واذا حمل
هكذا احصت البداهة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدأ باليمين المقدم دون المؤخر لان المقدم
اول الجنازة والبداهة بالشيء انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها
الايسر على يساره لاحتاج الى المشى امامها والمشي خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك او وضع مؤخرها
الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع
الفرغ خلف الجنازة فيمشى خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للصواب
سنة) قال الرملى وتكره
بعد ثلاثة أيام لانه يجدد
الحزن الا أن يكون
المعزى أو المعزى غائبا فلا
بأس بها وهى بعد الدفن
أفضل منها قبله (قوله
فاعضوه بهن أبيه ولا
تكنوا) قال الرملى قال
وضع مقدمها على يمينك
ثم مؤخرها ثم مقدمها
على يسارك ثم مؤخرها
في مختار الصحاح قالت قال
الازهرى معناه قولوا له
اعضض بأبرأيسك ولا
تكنوا عن الأبرأيس
تأديباله وتذكيرا له
(قوله ولا نه لو فعل ذلك
أى وضع مقدمها الايسر
على يساره بعد مقدمها
الايمن على يمينه وقوله أ
وضع مؤخرها لايسر على
يساره أى بعد وضع
مقدمها الايمن على يمينه
أوبدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات الحديث من جل حنارة أربعين خطوة كبرت أربعين كبيرة كذا
 في البدائع وذكر الأسيماني وفي حالة المشي بالحنارة بغير الرأس وإذا نزلوا به المصلى فانه يوضع عرضا
 للقبلة والمقدم يفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء الخلق المقدم
 يضم الميم وفتح الدال مشددة تقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر
 القبر ويحسد) الحديث صاحب السنن مرفوعا الحمد لنا والشق لغيرنا يقال لحديث الميت والحديث له
 لغتان والحمد يفتح اللام وضعها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه
 حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها
 الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر الحمد وان تعذر الحمد فلا بأس بتأويل
 يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأويل من
 حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهير بضم زاي إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن
 تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلفوا في عمق القبر فقيل
 قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وان زادوا الحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل
 ويكفن ويصلى عليه ويرحى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البر اليه قبر بيا كما في فتح القدير وفي
 الواقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وإن كان صغيرا لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله
 ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الحنارة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فوضع
 في اللحد فيكون الأخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ واختار الشافعي السبل وهو أن توضع الحنارة
 على عين القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طولاً ثم يؤخذ برجله وتدخل رجلاه في القبر ويذهب
 به إلى أن تصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في إدخاله عليه الصلاة
 والسلام ورجحنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه (قوله ويقول واضعه باسم
 الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة
 رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال المساريدي
 وليس هذا بدعاء الميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وإن مات على غير
 ذلك لم يبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى
 هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي التواتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل
 والاجار ولنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى
 وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بإدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من
 الاجنبي فإن لم يكن فلا بأس للإجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع (قوله ووجه إلى القبلة)
 بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شق الأيمن كما قدمناه وفي الظهيرية وإذا دفن
 الميت مستدبر القبلة وأهال التراب عليه فانه لا ينش ليحعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لا بأس
 فلا بأس بالنش لأخراج المتاع وروى أن المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقال زال بالحجارة حتى رفع اللين وأخذ خاتمه وقيل بن عيسى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم كان يفخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لو وقع
 اللين من الانتشار (قوله ويسوى اللين عليه والقصب) لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام
 اللين وطن من قصب واللين واحد له سنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطين يضم الطاء المحرمة

ويحفر القبر ويحسد
 ويدخل من قبل القبلة
 ويقول واضعه باسم الله
 وعلى ملة رسول الله
 ووجه إلى القبلة وتحمل
 العقدة ويسوى اللين
 عليه والقصب

(قوله أو دفن معهم مال الخ) قال الرملي استعمل منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بلثمان المصاغ والأسنان والأمتعة المشتركة أرنا عنها غيبة الزوج أنه ٢١٠ ينشئ لمحقة وإذا تلقت به تضمن حصته (قوله لا يروى أن يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شرعا لنا أن يقضه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع أن ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وإن لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها إلا أن يقال ذلك من بلد إلى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدلل له به هو من بلد إلى بلد فليست أم قال وقد جزم في التاجية بالكراهة وفي التجنيس وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى أخرى لأنه اشتغال بما لا يفسد وفيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة (قوله وقيل يحرم على النساء الخ) قال الرملي

(قوله ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة) أي بعدما أهمل التراب عليه لا يجوز إخراجها لغیر ضرورة للنهي الوارد عن نبش مصر حواجر منه وأشار بكون الأرض مغصوبة إلى أنه يجوز نبش الحق الأدنى كما إذا سقط فيها متاعه أو كفن بنوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن مع مال الجاهل لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رعال لعصام من ذهب معه كذا في الحديث قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينشئ أيضا لمحقة كما في فتح القدير وذكر في التبيين أن صاحب الأرض مخير أن شاء أخرجها منها وإن شاء ساواها مع الأرض وانتفع بها زراعة أو غيرها وأما كلام المصنف أنه لو وضع لغير القبلة أو على شقه لا يسر أو جعل رأسه في موضع رجليه أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب فانه لا ينشئ قال في البدائع لأن النبش حرام حق الله تعالى وفي فتح القدير والتفت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وأرادت بغسله أنه لا يسعها ذلك فتجوز برساها ببعض المتأخرين لا يلتفت إليه اهـ وأطلق المصنف فعمل ما إذا عذبت المدة أو قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والتجنيس القليل أو الميت يستحب له ما أن يدفن في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها زارت قبر أخها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وجعل من هناك فقالت لو كان الأمر بيدي ما نقلتكم ولدفنتكم حيث مت لكن مع هذا إذا نقل ميتا أو ميتين أو نحو ذلك فلا بأس وإن نقل من بلد إلى بلد فلا إثم فيه لأنه روى أن يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل إلى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان إلى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام أبياته وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة اهـ وفي التبيين ولو بلى الميت وصارت ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اهـ وفي الوقعات عظام اليهود لها حرمة إذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تنكسر لأن الذي لما حرم إذاؤه في حياته لذمته فتحب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اهـ ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس بيبانه تكميا للفتاوة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات إن كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم إن كنت نهيتكم عن زيارة القبور أفروروها ولعمل الأمة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا اهـ وصرح في المجتبى بأنها مندوبة وقيل يحرم على النساء والاصح أن الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتي السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون أنهم لنا فرط ونحن لكم تبع فمسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وزرع ما تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئا من عذاب القبر أو يقطع عنه عسك دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اهـ وفي فتح القدير ويكره عند القبر كالم بعهد من السنة والمعهود منها ليس بالزيارة والدعاء عندها فاعلم كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع اهـ وفي الخلاصة

وأما النساء إذا أردن زيارة القبور إن كان ذلك لتجديد الحزن والتكلم والتدب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه جل الحديث لعن الله زائرات القبور وإن كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس إذا كن عجماء ونكهة إذا كن شهاب كنحسوة الجماعة في المساجد ويكره

ويكره قطع الخطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان باسأولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه
ودكر في الظهيرية مسئلة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تركناها والله سبحانه
وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الشهيد)

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فكان افراده كافر
جبريل مع الملائكة وهو فاعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكرامه فكان مشهودا
اولا به مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
البنى أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظالم لم يجب بقتله دية) بيان لشرائطه
فقد يكره مقتولا لانه لو مات خنثى أو تردي من موضع أو اجترق بالنار أو مات تحت هدم أو
غرق لا يكون شهيدا أى في حكم الدنيا والا فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللغريق
والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التبيين رجل قصد
العدو وليس به فاحط فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو ولا نفسه اه وأطلق في قتله فشم القتل
مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطؤا ذابتهم مسلما ونفروا دابة مسلم فرمته أو رموه
من السور أو ألغوا عليه حائطاً أو رموا به ناراً فاحرقوا سقمهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو
انقلبت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلماً الى الكفار فأصاب مسلماً أو نفرت
دابة مسلم من سواد الكفار أو نفرت المسلمون منهم فاجروهم الى خندق أو ناراً أو نجوة أو جعلوا حولهم
الشوك فقتل عليه مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافاً لابن يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسبباً لان ما قصد به القتل فهو
تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
بالأثر هنا ما يكون علامة على القتل كالمخرج وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
ذكرة أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافياً كان علامة على القتل وان
نزل من الرأس أو كان جامداً فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كثر المخرج وقيدنا بكونه في
المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتل قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
ليس قتل العدو ولهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم فانه قتلهم ظاهر
كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظالم عن ذكر اهل البنى وقطاع الطريق مع
كونهم مسلمين قتلاوا ظمناً لان قتل اهل البنى وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
بل بكل آلة سلاخاً كان أو غيره مباشرة أو تسبباً كقتل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
لما كان القتال مع اهل البنى وقطاع الطريق ما موراه الحق بقتال اهل الحرب فعمت الآلة كما
عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنده كره وقيد بقوله ظمناً لان
من قتله مسلم حقاً كالمقتول بحد أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
أو نزع بر أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظمناً خطأ أو عمداً بالمشقة أو غيره
فليس بشهيد ولو جوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذنب حاول لم يعلم فقتله كإسباغى وكذا لو وجد في محلة

(باب صلاة الشهيد)
هو من قتله أهل الحرب
أو البنى أو قطاع الطريق
أو وجد في معركة وبه
أثر أو قتله مسلم ظمناً لم
يجب به دية

(باب الشهيد)

(قوله فان كان يسيل
من فيه الخ) قال في فتح
القدیر وأما ان ظهر من
الفم فقالوا ان عرف انه
من الرأس بان يكون
صافياً غسلاً وان كان
خلافه عرف انه من
الجوف فيكون من جراحة
فيه فلا يغسل وأنت علمت
ان المرتقى من الجوف قد
يكون علماً فهو سوداء
بصورة الدم وقد يكون
رقياً من قرحة في الجوف
على ما تقدم في الطهارة
فلم يلزم كونه من جراحة
حادث بل هو أحد
المحتملات اه (قوله وانما
لم يكتف بقوله أو قتله
مسلم ظمناً الخ) قال في
النهر فيه نظر لانه لو قال
من قتل ظمناً لم يجب
بقتله دية لاستفاد ما ذكره
مع كمال الاختصار اه
ولا يخفى ما فيه

المدكور شهيد الخ) قال
في النهر من قبل مدافعا
عن نفسه فكونه شهيدا
مع قتله بغير الحذف مشكل
جدال وجوب الدية بقتله
فتدبره بمعنا النظر فيه ايم
ومثل المدافع عن نفسه
المدافع عن غيره اذ لا
فرق يظهر والجواب عن
فيكفن ويصلى عليه بلا
غسل ويدفن بدمه وثيابه
الا ما ليس من الكفن
وبرادوينقص

اشكاله ان هذا القاتل
ان كان مكابرا في المصر
ليلا فسيأتي انه بمنزلة
قاطع الطريق وان كان
لصانزل عليه ليلا ليقته
أو يأخذ ماله فهو بمنزلة
أيضا كما في النهر وعلى كل
فلا دية كما لاديه في قاطع
الطريق فقوله لو وجوب
الدية ممنوع وعلى كل فهو
شهيد ولا اشكال تدبر
اقوله قد دفع عن ان
كلامه في نفس الصلاة لا
في المدعوله) ذكر في النهر
ن هذا الجواب ممنوع
اقتصر على الثاني (قوله
في معراج الدراية وبه
ستدل المشايخ الخ) قال
النهر ههنا يفيد ان
اراد بزيادة على الثلاث
قد مر عن الغاية

مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا ندري اقتل ظالم او مظلوما عمدا او خطأ وفي المجتبى واذا التفت سر يسار
من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلي من الفريقين قال محمد لاديه على احسد
ولا كفارة لانهم دافعون عن انفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم
اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخص آخر
ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القاتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط الصلح
أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعو لم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعالان القصاص للثبوت
من وجهه وللوارث من وجه آخر وهي تشفي الصدور والمصلحة العامة وهو ما في شرعته من حياة
الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للمصنف وذكر في المجتبى
والبدائع ان الشرائط ست العقل والبلاوغ والقتل ظمنا وانه لا يجب به عوض مالي والظاهره عن
الجنابة وعدم الارثاث اه وانما لم يذكر المصنف بقتله المناسب بصرح به من مفهوماته لكن بقي
من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الدمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
دخوله تحت قوله أو قتله مسلم ظمنا لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحد يده أو حرا أو حبيب
كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظمنا لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحد يده كما قدمنا ومن هنا
يظهر ان عبارة المجمع هنالم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظمنا بل أدخل الباعث وقاطع
الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
عبارته استيفاء للشهيد وبرد على الكل ما قتله دمي ظمنا فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن المالك
في شرح المجمع قال والمكابرون في المصر ليلا بمنزلة قاطع الطريق اه والباقي في عبارة المختصر
محذوون وقاطع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان حكمه اما عدم
الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن يترج عنهم الحديد والحديد وان
يدفنه وابدنهم وثيابهم وما عمل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحي فقد قال الشرحي
انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجرح لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فليصلاته
عليه السلام على حرة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلي أحد بعد ثمان سنين وما
قيل من انهم احياء والحي لا يصلى عليه فدفوع بانه حكم آخروى لادنيوى بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قسمة تركاتهم ويندونه نسايتهم الى غير ذلك وما قيل من انها الاستغفار وهم معفور لهم
فتمنع بالنبي والصبي كما في الهنداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
الدعاء في الصلاة على الصبي لا يثوبه فدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
ليس يستغفر عن الرجعة فنفس الصلاة عليه رجعة له ونفس الدعاء الوارد لا يثوبه دعاء له لانه اذا كان
فرط الابويه فقد تقدمهما في الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لابيويه ولهما ثواب التعليم
(قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان حكم آخره وأشار الى انه
يكبره أن يترج عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاستيعابي وقالوا ما ليس من جنس الكفن
الفرو والخشوع والغلسوة والسلاح والخف وقد مناهه كلاما واحفظوا في معنى قولهم يزداد وينقص
في غاية البيان وغيرها يزداد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدلال المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظر فيما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أي حنيفة
للجنة لا للموت وما في القصة غيره وأعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما ان يكون للجناية ٢١٣ أو للموت فان كان للجناية فهو

يتأدى من أي غاسل كان
والجواب عن قولهما
حينئذ ظاهر وان كان
للموت وهو ظاهر كلام
المعراج كما هو قضية
تنظره بقصة آدم عليه
السلام فالجواب مشكل
لما مر من انه لا بد في إسقاط
القرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو
صيا أو ارتب بان أكل
أو شرب أو نام أو تدأوى
أو مضى وقت صلاة وهو
يعقل أو نقل من المعركة
حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد
من تغسله فقوله اذا
لواجب نفس الغسل الخ
غير ظاهر ويحجب عن قصة
آدم بان ذلك أول تعليمه
للاجوب فإذا ان سقط
بفعل الملائكة بخلاف
ما بعد الاول فلا يسقط الا
بفعل المكلفين والذي
يشعر به قول البدائع ان
الجناية على الغسل وقوله
كالفتح أيضا ان الشهادة
عرفت مانعة من حلول
نجاسة الموت لا رافعة
لنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل الجنون للشهيد كالمت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صيا) بيان لشروط آخرين للشهادة
الاول الطهارة من الجناية الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقالوا الجنب شهيد لان ما وجب
بالجناية سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجناية وقد صح ان حنظلة لما
استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع
في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الذرية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل
حنظلة لان الواجب تأدي دليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما
لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذا لواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان
كما في قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجناية لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محمدا
حدثنا أصغر فانه لا يغسل والفرق بين الحديثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء على من
ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له
ضرورية ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجنازة هذا
الجواب في النجاسة مجرى على إطلاقه لان أقل النفاس لا حمله اما في الحائض فصورة فيما اذا استمر
بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع
ذكره الترمذي لغيره كونه حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه
الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي
فلم يكن في معناه فعلى هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمن يكون بلغ مجنونا اما من بلغ
عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما يظهره اذ ذنبه الماضية لم تسقط عنه مجنونه الا ان يقال ان الجنون
اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدرته على التوبة ولم أر نقل في هذا الحكم
(قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تدأوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة
أو أوصى) بيان للشروط السادس وهو عدم الارتباب وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمي
به مرتبلا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من الترتيب وهو الجرح وفي مجمل اللغة
رتب فلان أي جل من المعركة رتبنا أي جرحا وحاصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة
في طلب شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر
في البدائع ان المرتب في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من
أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعتها اه وهو أصح مما تقدم أطلق في الأكل والشرب والنوم
والتدأوى ففهم القليل والكثير وأطلق في مضى الوقت فشم على ما اذا كان قادر على الاداء أولا
لضعف بدنه لا زوال عقله وقيدته في التدين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها ورده في
فتح القدير بقوله الله أعلم بحجته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذالم يقدر
للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة
المريض انه لا يسقط وان اراد لعينة العقل فالمغمى عليه يقضى ما لم يرد على صلاة يوم وليلة حتى يسقط

ان الغسل للجناية كما قاله المؤلف لا للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادته غسله وهل الحكم كذلك لم أره فليراجع
(قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا سلم فيما اذا جن عقب
العصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أفطر بعد زومات
ولم يذكره عدة من أيام أخر يقضى فيها لا يلزمه الوضوء بخلاف ما لو أذركها تأمل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التمس

القضاء مطلقا لعدم قدرة الادعاء من المخرج اهـ وقد يقال ان مراده الاول وسكون عدم القدرة
للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة
عليه بالاعياء وقد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليلة
أو نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته ولو أخر وهو يعقل وجعله قتيلا في الكل لكان أولى كانه
لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل فإنه لا يغسل لانه ما نال شيئا من الراحة
كفى الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لا نسلم ان الحمل من المصريح ليس بنيل راحة اهـ وصرح في
البدائع بان النقل من المعركة برئ منه ضعفا ويوجب حدوث الآلام لم يحدث لولا النقل والموت يحصل
عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحات في اثاره الموت فلم يمت بسبب الجراحة بقينا
فالذم يسقط الغسل بالشك اهـ فالارتثاق فيه ليس للراحة بل لمذاكرته وأطلق في الغسل فعمل
ما اذا وصل الى بيته جيا أو مات على الايدي كفى البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر
فانه يكون مرتثا بالاولى كفى البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فثبت
ما كان بأمور الدنيا و بأمور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاطهر انه لا خلاف لجواب أي يوسف
بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بأمور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بأمور الآخرة لان
الوصية بأمور الدنيا من أمرا لحياء فقد أصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فاما الوصية بأمور
الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكف به ويخلص رقبته ويرد حاديه
من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كفى وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الا كن طابت نفسي للموت أقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم
من السلام وأقر الأناصر مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف
كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل أو كثير كفى غاية اليقين واستثنى في الحاشية الوصية
بكلماتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا ولا فلا ويمكن جعله على كلام ليس بوصية
توفيها بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية
بشيء من أمر الميت واذا طالت أشبهت بأمور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاق ما اذا أواه
فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعنى وهو في مكانه والافهى مسألة النقل من المعركة وفي
التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضاءها فلا يكون مرتثا بشي مما ذكرنا اهـ
(قوله أو قتل في المصير ولم يعلم انه قتل بجديده طلبا) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية
خف أثر الظلم قبل المصير لانه لو وجد في مقارفة ليس بقر بها عمر ان لا تحب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل
لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصير العمران وما يقر به مصره كان أو قربة
وقد يكونه لم يعلم انه قتل بجديده لانه لو علم ذلك بان وجد منه بوجوه فان علم قاتله فهو شهيد لو جوب
القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله طلبا داخل تحت النفي يعنى لم يعلم انه قتل مظلوما
بجديده فلو كان فيه شيئا من أحدهما عدم العلم بكونه قتل بجديده نائمه عدم العلم بكونه
مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما
فلا يكون كلام المصنف بخلاف شي كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير الحد وعلم قاتله
أولا فانه ليس بشهيد عند أي حسيقة أصلا سواء كان بالنقل أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالحد
ولم يعلم قاتله فليس شهيدا لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في الغسل أولى مما قدمناه

أو قل في المصير ولم يعلم
انه قتل بجديده طلبا

(قوله وصرح في البدائع
بان النقل الخ) أجاب عنه
العلامة المقدسي في
شرحيه بان لقائل أن
يقول ترايد الآلام وان
ثبت فهو ناشئ من
جراحة فلا تنقص به
الشهادة انما تنقص
بمحصل الرقي والراحة

من ضم القسامة كما في الهداية لانه بر د عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد
حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وإنما يجب الدية في بيت المال فقط فلو قتل أو قتل في العمران بغير
المحدد مطلقاً أو بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمع الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول
الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وإن كان في المغارة كان شهيداً لانه
يوجب القتل بمحرم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه للصوص لئلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو
قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخلف في هذه المواضع بدلاً
هو مال اهـ وبهذا يعلم ان من قتله للصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه
لا قسامة ولا دية على أحد لانهم لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله للصوص وان لم
يثبت عليهم لغرارهم فلحفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أو قتل بحد أو قود) أي يغسل لانه
صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزاولا لانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهيداً
أشد (قوله لا ينبغي وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل للبغي أو قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل
عليه لان علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعاً وقطاع الطريق بغير انهم
أطلقه فشمع ما اذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتلوا بعده كذا زوى عن محمد وفرق المصدر
الشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أخذ به
البحار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد أو قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة كسر
شركتهم فنزل منزلته لعدم منفعة الى العامة وهذا التفصيل ربما يشير اليه قوله لبغي فان من قتل
بعد الحرب لم يقتل للبغي وإنما قتل قصاصاً والحق بقاطع الطريق البكايرون في المصر بالسلاح لئلا
كذا في غاية البيان والحق الذي خفي غير مرة كذا في الاستنباحي وحكم أهل العصية كحكم
البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصلي عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه
عمداً لا اختلاف فعندهما يصلي عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساعد في الارض بالفساد كذا في
النهاية وقال أبو يوسف لا يصلي عليه وهو الاصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي الى
القاضي على السعدي فقد اختلف الصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن
جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل قتل نفسه بمساقص فلم يصل عليه اهـ وفي فتاوى
فاضل بن قريش من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم
وزراً وإنما اهـ قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصلي عليه اتفاقاً

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما تبرك به حالاً ومكاناً وأولاً للشهيد لانه معسول به عن سائر الصلوات لجواز
جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها و فوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى
في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجابة لشرائطها لوجود استقبال القبلة لان استجابة لها
ليس بشرط وإنما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عند نادون البناء
لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على أي قبس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكرم لمسايقه من ترك التعظيم
وقد ورد النهي عنه وفي غاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنبو ومنه الكاعب
فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى

أو قتل بحد أو قصاص
لا ينبغي وقطع طريق
باب الصلاة في الكعبة
صح فرض ونفل فيها
وقوعها

(قوله فوافق في الاول)
وهو ما اذا قتلوا في حال
الحرب والمراد بالثاني
ما اذا قتلوا بعدها
باب الصلاة في الكعبة

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير مقدم على امامه قال وحذف في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا اى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمؤثر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال انزلي رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام او المؤمن الى الركن فكل من جانبه جهته واقول ولا شيء من قواعدنا بأماة فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبه فبطل الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط او مساواة

وفي الجحتمى وقد دفع البناء في عهد ابن الزبير ليمنى على قواعد الخليل وفي عهد الحاج كذا ذلك ليعتد بها الى الحائلة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التجري (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجهه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكرره بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكما لان التقدم والنأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقبائه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانهم اقترنوا في كتاب الله تعالى في اثنين وثلاثين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما ما في غاية الوكاد وانها في كفاي المناقب البرازية وهي لغة الطهارة قال في صباه المعلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تتركى المال أى تطهره قال تعالى حبر امنهم زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال زيادته ونماؤه وزكا أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال أدى زكاته وزكاه أحذر كاته اه وفي الغاية انزيا في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى التركة يقال زكت البقعة أى بورك فيها وبمعنى المسح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجميل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله) هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحوال اه ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أردو ينبغي الفساد احتياط الترجيح جهة الامام وهذه صورته



مؤتم امام

كتاب الزكاة

(قوله في اثنين وثلاثين

آية) صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الحج) اعترضه المقدسي وأقره في الشريعة لانه لا يفهم من التعريف شي مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضاً بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن المباشرة لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى المعهود اخرجته شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون الخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملكك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيه التمكن الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الأصول ما تقول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة المبسرة الزكاة لا تتأدى بالتملك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة سنة الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اهـ وهذا على احدي الطرفين وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الإطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احتراماً عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره انه لو مال يتيم جعل يكسوه ويطعموه وجعله من زكاة ماله فالكسوة يجوز لوجود كنهه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه وبأكل التيمم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهم مالم ليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عنه وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبا أو أجنبيا أو الملتقط كما في الولوالجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يخذل عنه والدفع الى المعنوية يجزئ كذا في فتح القدير وحكم الجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن عاوا الى فروعه وان سفلوا الى زوجته وزوجهاو الى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبينا وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوالجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرابة يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لم يمانته ان لم يحتسب من نفقته ثم جاز وان كان محتسبا لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اهـ وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها بالعقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لانها فرضية محكمة قطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البسائط من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخبارا حاد صراح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اهـ وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا مثنيا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو ما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئا منه في أول الطهارة وخرج الجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما للجدث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما إيجاب النفقات والغرامات في مالهما فلا نهي من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما إيجاب العشر والحراج وصداقة الفطر فلا نهي لثبوت عبادة محضة لما عرف في الأصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها بالعقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم يرد على
المؤلف أن جعل بعض
القيود شروطا في الحدود
غير معهود فلاولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن يرد عليه
أيضا انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل أل في المال للعهد
تأمل

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قوله فعن محمد وجوابه الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من الحول من اوله أو وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك الحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعه عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي يوسف انه يعتبر أكثر الحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الاجتزال

٢١٨

حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة

وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية تام ولو تقديرا

الوجود اليهما وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالا للنصاب الحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحنظ ان سببها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لأنها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطايه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام رده ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحريية احترازاً عن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلاً فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو خذف الحرقة واستغنى عنها بالملك إذا العبد بملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقية ويذخر المخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سبأني لكان أو خرواً ثم وعندهما المستسعى حرمة يوفون فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصاباً كاملاً يجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والمجنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ مجنوناً فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الأحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كالصبي إذا بلغ يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فمن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجبت والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد في الهداية وغيرها والمغمى عليه كالحجج كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوائجه الاصلية تام ولو تقديراً) لانه عليه الصلاة والسلام قد رتب السبب به وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصود للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود ولا على وجه التامير فخرج العلة ويميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضاً دون الشرط كما عرف في الاصول وأطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقية ويذخر فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا بقي لعدم اليد ولا المصوب ولا المحذور اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبايل لان يدنايته كيدته كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالامتناع والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم الحول نص عليه في المنسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاً لا يتناول ما اذا تم الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويركي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاختلاف مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاختلاف لانه مال بيد المولى لان يد العبد يد اصاله عن نفسه لا دينية عن المولى بدليل أنه ملك التصرف فيه اثباتاً وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكماً فلا يلزمه الاداء لم يضل اليه كالدين ولا كذا في الوديعة اه وفي المحيط

الظهر وصوم الشهر ورج البيت اه فعلم ان المال الذي هو النصاب الحولي سبب وملكه شرط ولذا اعد معزياً في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رقية ويذخر بما قررناه طهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خير بان هذا مناف لما قررنا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب له ما مضى كما سببه عليه

معزى إلى الجامع رجل له ألف درهم لأماله غيرها الستة أجزأها من عشرة سنين لكل سنة مائة ودفعت
 الألف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآخر حتى السنة الأولى عن تسعمائة وفي
 الثانية عن ثمان مائة إلا زكاة السنة الأولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه
 بالسنين الماضية لأنه ملك الألف بالتجديد كلها فإذا لم يسلم الدار إليه سنة انقضت الأجرة في العشر
 لأنه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصر وفا إلى الدين وكذلك في كل
 تحول انتقض مائة وبصر مائة ديناً عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أي خيفة يركى للسنة
 الثانية تسعمائة وستين وعندهما سبع مائة وسبعة وسبعون ونصف لأنه لازكاة في الكسور
 عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الأولى والثانية لنقصان نصابه في الأولى
 ولعدم تمام التحول في الثانية ويركى في الثالثة ثلث مائة لأنه استفاد مائة أخرى ثم يركى لكل سنة
 مائة أخرى وما استفاد قبلها إلا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اهـ والمراد بكونه جولي أن يتم
 التحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لازكاة في مال حتى يحول عليه التحول قال
 في الغاية سمي جولا لأن الأحوال تحوّل فيه وفي القضية العبرة في الزكاة للتحول القمري وفي الحاشية
 رجل تزوج امرأة على ألف ودفعت إليها ولم يعلم أنها أمة فقال التحول عندها ثم علم أنها كانت أمة تزوجت
 نفسها بغير إذن المولى وردت الألف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لازكاة على واحد منهما وكذلك
 الرجل إذا خلق لحمة إنسان فتبقي عليه بالدية ودفعت الدية إليه وحال التحول ثم نبتت لحمة ووردت الدية
 لازكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل يدين ألف درهم ودفعت الألف إليه ثم تصادقا بعد
 التحول أنه لم يكن عليه دين لازكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفاً ودفعت الألف إليه
 ثم رجع في الهبة بعد التحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الألف لازكاة على واحد منهما اهـ وظاهره
 عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال التحول عليه فالظاهر
 أن هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولو الجمية والافتتاح المتون إلى إصلاح
 كما لا يخفى وفي الحاشية أيضاً رجل اشترى عبداً للتجارة يساوى مائتي درهم ونقص الثمن ولم يقبض
 العبد حتى حال التحول فبات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على
 المشتري أما على البائع فلا لأنه ملك الثمن وحال التحول عليه عنده وأما على المشتري فلا لأن العبد كان
 للتجارة وبجوده عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فإن كانت قيمة
 العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لأنه ملك الثمن ومضى عليه التحول عنده وبانفساخ البيع
 محقه دين بعد التحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لأن الثمن زال عن ملكه
 إلى البائع فلم يملك المائتين حولا كاملا وبانفساخ البيع استغاد المائتين بعد التحول فلا تجب عليه
 الزكاة اهـ وشرط فراغه عن الدين لأنه معه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوماً كالماء المستحق
 بالعطش ولأن الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالكاتب ولأن الدين يوجب
 نقصان المالك ولذا يأخذ الغريم إذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه قسماً الحال
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل إلى الطلاق أو الموت وقبل المهر المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب
 به عادة بخلاف المؤجل وقيل إن كان الزوج على عزم الأداء منع والا فلا لأنه لا يعد ديناً كذا في
 غاية البيان ونفقة المرأة إذا صارت ديناً على الزوج أماً بالصالح أو بالقضاء ونفقة الأقارب إذا صارت
 ديناً عليه أماً بالصالح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الأقارب في البدائع

(قوله لازكاة السنة الأولى) وهي اثنان وعشرون درهما ونصف فتح وهذا بناء على قولهما والافعل على قوله يركى في الأولى عن ثمان مائة وثمانين ولا زكاة في العشرين لأنها دون الخمس فيكون الجواب عليه في الأولى اثنين وعشرين درهما ويكون الباقي معه في الثانية سبع مائة وثمانية وسبعين فيركى عن سبع مائة وستين عنده كما سيأتي

بعيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانهما تسقط ولا تصير ديناً وشمل كلامه كل
 دين وفي الهداية والمراد دين المصالح من جهة المصالح حتى لا يمنع دين النذر والكسرة ودين الزكاة
 مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافاً لفرقة فيها ولا يوجب
 في الثاني لان له مطالبا وهو الامام في السوائيم وتوابعه في أموال التجارة كان المالك ثوابه اهـ وكذا
 لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع
 ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بياحه له ما تادروهم نذران يتصدق بمائة منها وحال المحول
 سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق بالنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها
 للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر
 بمائة مطلقاً لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف
 للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اهـ فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يركه فيه مال الزكاة
 عليه في المحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يركها حواكين كان عليه في المحول الاول
 بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه المحول فلم يركه ثم استهلكه ثم
 استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد المحول لازكاه فيه لا شغل حصة منه بدين المستهلك بخلاف
 مالو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف مالو
 استهلك قبل المحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل المحول بيوم بسائمة
 مثلها أو من جنس آخر أو بغير درهم يريده الفرار من الصدقة أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البذل
 الا بحول جديد أو يكون له ما يضمنه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله بالسائمة
 بغيرها مطلقاً استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البندائع وقالوا دين الخراج يمنع
 وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر ديناً في الذمة بأن أ تلف الطعام العشري صاحبه
 فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وقد ذكر الشارح وغيره ان كان
 للدينون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدينات ثم الى عروض التجارة ثم
 الى السوائيم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر
 وخمس من الابل صرف الى الغنم أو الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة وان استوفوا خبير
 كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل
 هكذا أطلقوا وقيدة في المبسوط بان يحضر المصدق أي الساعي فان لم يحضره والخيار الى صاحب المال
 ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى
 الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اهـ وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال
 المحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة بقائه اهـ
 وتقديم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى ووافدة الخلاف تظهر فيما اذا أراه محمد
 محمد يستأنف حوله لا جديد الا عند أبي يوسف كما في المحيط أيضاً وأما الحادث بعد المحول فلا يسقط
 الزكاة اتفاقاً كذا في الخانية وغيرها وعلى هذا من ضمن ذلك في بيع واستحق المبيع بعد المحول
 لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين
 بطريق الاصاله وبطريق الكفالة ولذا اقال في المحيط لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة ولكل

(قوله وتقديمهم قول محمد
 يشعر بترجيحه) سيذكر
 المؤلف آخر باب زكاة
 المال ما يدل على ان هذا
 قول زفر حيث قال وذكر
 في المجتبى الدين في خلال
 المحول لا يقطع حكم المحول
 وان كان مستغرقا وقال
 زفر يقطع اهـ وظاهره
 ان عدم القطع أي عدم
 منعه وجوب الزكاة قول
 علمائنا الثلاثة خلاف
 ما هنا فتأمل وانظر ما في
 المجوهرة فلعله يفيد
 التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول إنما يتحقق الشغل في مال من يأخذه من صاحب الدين فيبقي أن يكون المراد أنه لا يتعين الزكاة في مال واحد منهم لأن صاحب الدين له الخيار في الأخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحد منهم لا أخذ من شغل مال ذلك الواحد وظهور عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فإنه قد ظهر عدم ذلك فيبقي لزوم الزكاة في ماله من حيث يتحقق عدم الشغل تأمل لكن قد يقال أنه قبل الأخذ من أحدهم كان مال كل واحد من أفرادهم مستحقا لقضاء الدين فإذا مضى الحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يركب ألفه لما يذكره من أن إقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما إذا استهلك الغاصب الثاني الألف أدلوا بقيت معه نكبة ألفه لأنها سالمة من الضمان لأنه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخططه الخ) أي خططه بماله أما إذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخططها ببعضها فلا زكاة عليه لمافي القنية لو كان الخبيث نصيبا لا يلزمه الزكاة لأن الكل واجب التصديق عليه فلا يفسد إيجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشربلية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تفرغ ذمته برده إلى أربابه أن علموا والى الفقهاء (قوله وهو قيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيده بما إذا لم يكن له مال غيره يوفى منه الكل أو البعض فإن كان زكي ما قيد على وفائه ثم رأيت في الخواشي السعدية قال محمل ما ذكره ما إذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخط يفضل عنه فلا يحيط الدين

ألف في بيته وحال الحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لأن له أن يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما إذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبهما منه آخره ألف وحال الحول على مال الغاصبين ثم أبرأه ما فانه يركب الغاصب الأول ألفه والغاصب الثاني لأن الغاصب الأول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الأول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا أه وظاهره أنه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خيث ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخططه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لأن خط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لأنه فرع الضمان فلا يورث عنه لأنه مال مشترك فأنما يورث حصته الميت منه وفي الواو الحجة وقوله أرفق بالناس أذل مما يحلومال عن غصب أه هكذا ذكرنا وهو مشكل لأنه وإن كان كذلك عند أبي حنيفة بالخط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فيبني أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في المبني بالمجعة أن يبرئه أصحاب الأموال لأنه قبل الأبراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لأن الدين لا يمنع

بماله وهذا طبق ما فهمته والله تعالى المنة أه قلت وقد رأيت ما يفيد في الفصل العاشر من التتارخانة حيث قال عن فتاوى الحجة ومن ملك أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخططها ملكها بالخط ويصير ضامنا وإن لم يكن له سواها نصاب فلا زكاة عليه في تلك الأموال وإن بلغت نصيبا لأنه مديون ومال المديون

لا يتعقد سببا لوجوب الزكاة عندنا أه وذكر في الشربلية مثل ما في السعدية وبالحجة فوجوب الزكاة عليه مقيد بما إذا أبرأه التبرع ماء أو بما إذا كان له مال يوفى دينه والأفلاويه يندفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفى دينه لأن ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وإنما يركب ما زاد عليه إذا بلغ نصابا كما يفيد عبارة السعدية خلافا لما يوهمه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه في هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قيد محمل على ما إذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فإذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه يلزمه الزكاة لأن ما عليه مما غصبه وخططه صار ملكا له وله جهة وفاء مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الأصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائجه الأصلية وقتنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لم يوجب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة ولأن المصريح به أن الدين يصرف إلى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين إلى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عتقه وله ما يتأدروهم وخادم يصرف الدين إلى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تأمل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بأن ما غصبه السلطان وخططه بماله أن كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وإن كانوا غير معلومين أي لا لهم ولا ورثتهم فعليه زكاة لأنه صار ملكا بالخط وهو وإن كانت ذمته مشغولة بقدره

لكن هذا دين ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة لكن سبب ذكر المؤلف في أوائل فصل زكاة
 الغنم عن البسوط أن الظلمة بمنزلة الغار من الفقراء حتى قال محمد بن سنان يجوز دفع الصدقة لو إلى خراسان وذكر قاضيان في الجمع
 المعتبر لو أوصى ثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الحائر سقط اهـ فكونه فقيراً يجوز دفع الصدقة إليه بنافي وجوب الزكاة
 تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب الزكاة عليه وكذلك
 ابن السبيل له أخذ الزكاة
 مع وجوبها عليه في ماله
 الذي يملكه (قوله وهو
 تقييد مفيد كما لا يخفى)
 قال في النهر هذا غير سديد
 إذ الكلام في شرائط
 وجوب الزكاة التي منها
 الفراغ عن الحوائج
 الأصلية ومقتضى القيد
 وجوبها على غير الأهل
 لما أنها ليست من الحوائج
 الأصلية في حقهم وليس
 بالواقع لفقد شرط آخر
 وهو نية التجارة فالأهل
 وغير الأهل في نفي الوجوب
 سواء اهـ قلت لا يخفى عليك
 أن قول المؤلف أنه تقييد
 مفيد بناء على أنها الغير
 الأهل ليست من الحوائج
 الأصلية لأنه تجب الزكاة
 فيها عليه فقوله وحوادثه
 الأصلية لا يشمل الكتب
 الأمن هو أهلها فيفيد
 أنه لا زكاة فيها وأما الأمن
 هو غير أهلها فيسكت
 عنه هنا ثم يستفاد
 حكمه من قوله نام ولو

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحاشية وأما التكبير بالمال فلا يمنع الدين
 وجوبه على الأصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولو الحصة رجل النقط
 ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم المحول على ألفه زكاه استحبنا لأن
 الألف المتصدق بها لم تصدق بنا عليه في الحال لمحو أن يحجز صاحبها التصديق اهـ وشرط فرائع
 عن الحاجة الأصلية لأن المال المشغول بها كالمعدوم وفي شرح الجمع لا ينالك بمنا يدفع
 الهلاك عن الإنسان تحقيقاً أو تقديرافاً الثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب
 والاسباب المحتاج اليها الدفع المحرر أو البردو كآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب
 العلم لأهلها فإذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما أن الماء
 المستحق لصفه إلى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التميم اهـ فقد صرح بأن من معه دراهم
 وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة إذا حال المحول وهي عنده وبخالفه ما في
 معراج الدراية في فصل زكاة العروض أن الزكاة تجب في النقص كفيما أمسكه للنماء أو النفقة
 اهـ وكذا في البدائع في بحث النماء التقدير ومن آلات الحرفة الصابون والمحرص للغسل لا للعقال
 بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والعفص للديباغ فإنها واجبة فيه لأن المأخوذ فيه بمقابلة
 العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والجحر المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها إن كان من عرض
 المشتري يبيعها بها ففيها الزكاة والأفلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقييد بالأهل في
 الكتب ليس بمفيد لما أنه لم يكن من أهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وإن كثرت
 لعدم النماء وإنما يفيد كراهة الأهل في حق مصرف الزكاة فإذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم
 وهو محتاج إليها للتدريس وغيره يجوز مصرف الزكاة اليه وأما إذا كان لا يحتاج إليها وهي تساوي
 مائتي درهم لا يجوز مصرف الزكاة اليه اهـ غير مفيد لأن كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية
 ولا شك أن الكتب لغير الأهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب
 نامياً والنماء في اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهـ من خطأ يقال نمى المال ينمي نماء وينمو نمواً
 وأنما الله كذا في المغرب وفي الشرح هو نوعان حقيقي وتقديرى فالحقيقي الزيادة بالثبوت والتنازل
 والتجارات والتقديرى تمكنه من الزيادة بكون المال في يده أو يد نائبه فلا زكاة على من لم يتمكن
 منها في ماله كمال الضمارة وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فإذا ربحي فليس بضمارة وأصله
 الاضمارة وهو التغيب والاخفاء ومنه أضمرفي قلبه شيئاً وفي الشرح كل مال غير مقدور الانتفاع به
 مع قيام أصل المالك كذا في البدائع فتا في فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين أنها أمة ودية
 اللحية التي تثبت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد المحول

تقديره فيعلم أنه إذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضاً ثم إن عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب
 العلم لأهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني أنها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المسار وأنت خير بانه على تفسير
 قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بأن الظاهر أنه إشارة إلى قوله لأنها مشغولة الخ فلا يرد قوله
 أن قوله لأهلها غير مفيد ههنا لأن الكلام إذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقييد فلا وجه له قصر الإشارة إلى التعليل الثاني
 مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اهـ وهذا ما أحاط به المؤلف ومشعر بما قلنا

(قوله فغير صحيح مطلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفسخ بقوله لانه كان عايبا غير مرحوقا بقدره على الانتفاع به طاهر في ان كونه ضمما رايي بالنسبة الى المسالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اهـ وانت خير بان ما ذكره المؤلف مبني على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ في مفهوم الضم اربعيته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمما بدون الملك الا ان يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفسخ طاهر في كونه ضمما ولو كان ملكا لم غاب عنه اذ ذلك والظاهر خلافه اذ لا ملك له طاهر في الحول كما مر اهـ ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى ان يقبض اربعين درهما)

أي الاداء بالستر اخی الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان ما دون الخمس من النصاب عفو لا زكاة فيه شرعا لا في (قوله وكذا فيما زاد بحسابه) أي وكما قبض اربعين درهما يارمه درهم لان الكسور التي دون الخمس لا تجب فيها الزكاة عند أبي حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى الخ) أي ولا يعتبر الحول بعد القبض بل يعتمد ما مضى من الحول قبل القبض وهذه احاديث الروايتين عن الامام وهي خلاف الاصح قال في البدائع ذكر في الاصل انه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض ما تاتي درهم فاذا قبضها زكي لما مضى وروي ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من حلة مال الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان موقفا كامن الانتفاع به فلم يكن ضمما رايي حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له طاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالحي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجعول والغصب اذ لم يكن عليه ما يئنه فان كان عليه ما يئنه وجبت الزكاة لا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الحاشية وفيها ايضا من باب المصرف الدين المجعول انما لا يكون نصابا اذا خلفه القاضى وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه اربعين درهما يارمه اداء الزكاة اهـ وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له يئنه لان اليئنه قد لا تقبل والقاضى قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصوصية بين يديه مانع فيكون في حكم الهالك وصحته في الخفية كذا في غاية البيان وصحته في الحاشية ايضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والا تبق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمندفون في البحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النسي وأما المندفون في خزز ولو دار غيره اذ انسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المندفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا يمكن الوصول وقيل لا لانهم اغير خزز وأما اذا أودعه ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الاجانب فهو ضمما وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفریطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجحد ولانه لو كان على مقرملى أو معسر تجب الزكاة لا يمكن الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقرملى فليس نصاب عند أبي حنيفة لان تفریط القاضى لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقيق الافلاس عنده بالتفليس وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لحجاب الفقراء كذا في الهداية فاذا دانه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير خارج على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فبقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كضمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكفاية والسعاية ففي القوى تجب الزكاة اذا حال الحول و يترأى القضاء الى ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمان السائمة كضمن عبد الخدمة ولو ورث دينار على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اهـ وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثمان السائمة كضمن عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ما ليس للتجارة وجعله ابن ملك في شرح الجمع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو والموافق لما في البدائع تأمل بقول الفقير محمد وأجددين عبد الغنى بمجردهما الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبدل عبيد الخدمة وثياب الدين في اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الاخرى تجب الزكاة اذا قضى المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لوبقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبديل عروض التجارة فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال ابو حنيفة رحمه الله بقدر ذلك بربعين وعندهما تجب في قليل القموص وكثيره الا الدية على العاقلة وبديل السكينة فانهما اشترطا فهم ما حولان المحول بعد قبض المالكين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال اصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في المجد اذا كان الدين حالا على ملي معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه وان لم يقضه لئلا يلهو لو وجب التحصيل للزم اخراجه الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاتخراج البيض عن السود وهذا لان الدين انقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قضى شاة زكاة) أي وكلما قضى شيئا يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قبل القبض أو كثر اه ما رأيته (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي الخ) أقول هذا مخالف لما في المحط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة وعبد التجارة روايتان في رواية لا زكاة فيها حتى يقبض

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شاة زكاة قل أو كثر لادين السكينة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببديل السكينة ولا يؤخذ بمن تركه من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أخرج عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب مالم يحل المحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي لان أجرة مال التجارة كنسب مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي الولو الجمة وأما اذا اعتق أحد الشرى يكن عبدا مشتركا واختار المولى تضمين المعق ان كان العبد للتجارة حكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد حكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة حكم هذا الدين حكم الدين القوي وتبصر ح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولو المحي وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة فاما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال المحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حواه بالا جاع واذا تم المحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد مالم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مغلما سقط عنه زكاة المستفاد عنه لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط

ويحول عليها المحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها مائتي درهم لانها بديل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لامن القوي لان المنافع ليست مال زكاة وان

كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في الولو الجمة التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم سقوطه المحول الخ) يقول مجرد هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر ما عند قوله واذا تم المحول ما نصه وقال قاضيان رجل له على رجل مائتا درهم فقال المحول الاشهر اتم استفادا لفاقم المحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الا لالف مالم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين مالم يقبض أربعين درهما فاذا لم يجبه عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود الخ طاهر تليهما بقوله صار كالموجود في ابتداء المحول يعطى ان التقدير كان بوجود ما استبداه المحول غير مستفاد في اثباته يجب فيه الزكاة بعد حولان المحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون التقدير نصابا يضمه الى الدين وهو كذلك لما في النزازية له مائة تقبض ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما مالا آخر اه وقال قاضيان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال المحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدلا مال التجارة ويكون المدين مليا مقر بالدين اه ما رأيته

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في أنه تقييد للإطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض مالم يعض حول فيكون ابراء الموصر استعمالا كما ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كما في البدائع)
نص عبارة البدائع ولو
استقرض عروضا ونوى
أن تكون للتجارة اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم
أنه يصير للتجارة لان القرض
ينقلب معاوضة المال
بالمال في العاقبة واليه
أشار في الجامع ان من كان
له مائتا درهم لا مال له
غيرها فاستقرض من رجل
قبل حلول المحول خبسا
أقفره لغیر التجارة وا
يستهلك الأقفره حتى خال
المحول لازكاة عليه
ويصرف الدين الى مال
الزكاة دون الجنس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله
استقرض لغیر التجار
دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال
بعضهم لا يصير للتجار
وان نوى لان القرض
إعارة وهو تبرع لا تجارة فلا
توجد فيه التجارة مقارنة
للتجارة فلا تعتبره كلاء
البدائع فعلى ما أشار اليه
في الجامع اذا نوى التجارة
تجب الزكاة فيما استقرضه
ولا يقال انه مشغول بالدين
لان الدين ينصرف الى
الدرهم التي في يده كما

سقوطه وعدمه ما تجب لانه بالضم صار كالوجود في ابتداء المحول فعليه زكاة العين دون الدين اه
وقد منا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان
المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا لان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصا لانه
عوض عن مال كانت بده ثابتة عليه وقد أمكنه اختواء البدل على العوض فتعتبر بده ناقصة على النصاب
باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قوالهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب
زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه
ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يرى صاحب الدين منه اما اذا أبر المديون منه بعد المحول فانه لازكاة
عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قيده في المحيط
بكون المديون معسرا أما لو كان موسرا فهو استعمالك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية
ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رجه الله ما يكون محلا للتماء التقدير من الاموال وحاصله
انها قسمتان خلق وخلق الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج
الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعمين وهي متعينة للتجارة باصل
الحائقة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النفقة والفعل ما سواه مما فاعا يكون
الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما
تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر مالم تتصل بفعل التجارة
والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحة وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة
أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود
أو من العروض فلو نوى أن يكون للبدالة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج مامله
بغير عقد كالمرات فلا يصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فيئذ تجب
الزكاة كذا في شرح المجموع للمصنف وفي الحاشية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال المحول
نوى أول ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يمسكها ويبيعها
فامسكها أو لا لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر
استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما
عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج مامله بغير عقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبة والوصية
والصدقة أو مملوكه بغير مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الخلع والصلح عن دم العمد وبذل
العق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا
اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا
صححه في البدائع وقيدنا ببذل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان
المسد فوج يكون للتجارة كذا في الحاشية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف
المشايخ والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عروضا للبدالة

٢٩٥ - بحر ثاني في تقديم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الأقفره التي استقرضها انضم ما زاد في قيمتها الى المائتي درهم
التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذلك لو لم يزد صرف القرض اليها وان لزم نقصها عن النصاب لانها تنضم الى مال التجارة
فوزن عنهما جميعا اذا حال علم المحول تأمل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لما في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها بمقارنة
للإداء أو لعزل ماوجب
أو تصديق بكاه

فخو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الإسلام في شرح
الجامع والاصح أنها أي
نسبة التجارة في القرض
لا تعمل لأن القرض بمعنى
العارية ونية العواري
ليست بصححة ومعنى قول
محمد استقرض خنطة
لغير التجارة استقرض
خنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
أنها إذا ردت عليه عادت
لغير التجارة وإذا كانت
عند المقرض للتجارة فإذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قوله والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع السائمة أو
يستعملها أو يعلقها فلم
يفعل حتى حال المحول
فعل به زكاة السائمة لأنه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
سائمة لأن معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المبسوط والخلاصة
وهذا يخالف المنقيلين
فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
عمل فلا يتم بمجرد النية بخلاف ما إذا كان للتجارة فنوى أن تكون للبذلة خرج عن التجارة بالنسبة
وان لم يستعمله لانها ترك العمل فستبها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
مقيما وصائما وكافرا بالنسبة اه فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ما وفقت ظهر إلى التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما إذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرحى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النسبة لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرحى ولم يرد بالعمل ان يعلقها وكلام
غيره محمول على ما إذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرحى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري غنما من الاعيان بعرض التجارة
أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية
وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومما يوجب كذا هو يصحون
رواية الجامع لأن العين وان كانت للتجارة لكن قديمة صمد بدل منافعها المنفعة فيؤجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالانسية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
للو جوب ما يشتر به المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها أو نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبدا
بمال المضاربة ثم اشترى له سم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لأنه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المسالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لأنه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتر به الصباغ بنية أن يصنع به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصائون الغسال كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشرط العامة هنا كالا سلام والتكليف فينبغي ذكره ايضا
اه (قوله وشرط أدائها بمقارنة للإداء أو لعزل ماوجب أو تصديق بكاه) بيان لشرط الصحة فان
شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل
جواز التحجيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات
الا أن الدفع يتفرق فيخرج ناستحاضار النية عند كل دفع فاستحقاق وجودها حالة العزل دفعها للخرج
وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصديق بجميع النصاب لأن الواجب جزمه منه وقد وصل إلى
مستحقته وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى السكك زالت المزاجمة أطلق المقارنة فشمس
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما إذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع إلى الوكيل فالدفع الوكيل بلانية فانه يجزئه لان المعبر بنية الا عمل لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
إلى ذي اليد دفعها إلى الفقراء جاز لوجود النية من الأمر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم

يخرج منها وجدت نقاد اعلی المتصدق لانها مله ولم يصريا تباعن غيره فتمت عليه ولو تصدق عنه
 بامر جاز و برجع بمادفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد
 لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخائفة ولو اعطاهم درهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
 نوى الا امران تكون زكاته ثم تصدق بها آخره وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
 زكاته ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاته ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط ماله ما ثم
 تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخلط انزال الأوقاف وكذلك البياع
 والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأدونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
 للفقراء ويحمله ما اذا لم يوكووه فان كان وكيلا من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
 صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخلط
 الجاني فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعدما بلغت نصا بان
 كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطى ببلوغه نصا فان لم يكن الجاني وكيل الفقير جازم لمقاوان لم يعلم
 المعطى ببلوغه نصا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية والوكيل يدفع الزكاة ان يدفعها
 الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا الى امرأته اذا كانوا محاييج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا أه الا
 اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
 ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لما في الخائفة لو افترض من النصاب خمسة ثم ضاعت
 لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد اقرارها كانت الخمسة ميراثا عنه أه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
 الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاته ماله ووضع في ناحية
 من يده فسرقتها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقعة من هذا الكتاب انه يقطع
 السارق غنما كان أو فقيرا أه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
 بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكافان لم يكن
 في قرابة من عليه الزكاة وفي قبيلته أوجب من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
 أخذ كان ضامنا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخائفة
 أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا وصى
 بها فاعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
 أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكنه يجبر به بالحس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
 لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
 امتنع عن أداء زكاته ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها آخره لان الامام ولاية أخذ
 الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك أه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
 منه أه وفي المجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهان أدائها بغير رضاه بل تأمره له وذهب اختيارا
 أه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الغرض عن أربابها يأخذ السلطان
 أو نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يسطل أخذه عنه وان كان في
 الاموال الباطنة فانه لا يسقط الغرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
 أخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
 بلا نية انعقوا انه لا يسقط زكاه كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
 زكاة ما تصدق به الخ)
 أخر في الهداية قول أبي
 يوسف ودليله وعادته
 تأخير ما هو المختار عنده
 ولذا قال في متن الماتني
 لا تسقط حصته عند أبي
 يوسف خلافا لمحمد

(قوله وهو صحيح فيما اذا
 بوى التطوع الخ) قال في
 التهر في التعبير بالتصدق
 ائتماء الى اخراج النذر
 والواجب الاخر (قوله
 والقواعد تشهد للاول
 الخ) اقول فيه نظران
 ما ذكره قياس مع الفارق
 لانهم صرحوا بان تعين
 الزمان والمكان والدرهم
 والفقر غيره معتبر في النذر
 لان الداخل تحت النذر
 ما هو قرينة وهو اصل
 التصديق دون التعيين
 فيبطل التعيين وتلزم
 القرينة وهنا التوكيد انما
 يملك التصرف من الموكل
 وقد امره بالدفع الى فلان
 فليس له مخالفتها كما في
 سائر انواع الوكالة ونظيره
 لو اوصى بدراهم لفلان
 وأمر الوصى بان يدفعها
 اليه بعد موته ليس له ان
 يدفعها الى آخر (قوله
 ومقتضى ما ذكر لزوم
 الاعادة) قال الرمي فرق
 بين هذا وبين ما تقدم
 تقدم شك في الاداء وعدمه
 وههنا في مقدار المؤدى
 فينبغي التحري كما هو
 الاصل في مثله اه أي
 حيث غلب على ظنه قدر
 معين اما اذا لم يغلب كما هو
 فرض كلام المؤلف هنا
 معني التحري ناهل

أبو يوسف عليه زكاة الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فينبذ سقط كذا في المبتني
 بالعين المحجمة وأطلق في التصديق بالكل فشمع العين والدين فلو كان له على فقير دين فابراه عنه
 سقط زكاته عنه بوى الزكاة ولم ينو لما قدمناه ولو ابراه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا
 تسقط عنه زكاة الباقي ولو بوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير مؤديا للدين
 عن العين والاصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين
 سيقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان
 يعطى المدينون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو امر فقير ان يقبض
 دين له على آخر فاداه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عينا عن عين كذا في اللؤلؤ الحية
 وقد ناهي كون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا فوهبه بعد الحول ففيه روايتان أحدهما الضمان
 كما في المحيط وقد قدمناه وشمل أيضا ما اذا لم ينو شيئا أصلا أو بوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا بوى
 التطوع أما اذا تصدق بكماله أو بالنداء أو واجبا آخر فانه يقع عفا بوى ويضمن قدر الواجب
 كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة وبوى ذلك تطوعا
 سقطت عنه زكاة الخمسة وهي ثمن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعا على قول
 محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رجه الله علم الاخذ بها بأخذها أنه زكاة للاشارة الى أنه ليس
 بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبتني والقنية ان من أعطى مسكينا دراهم وسماها هبة أو قرضا
 وبوى الزكاة فانها تجزئه ولم يشترط أيضا الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو امر انسانا
 بالدفع عنه أجزاء لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر خبيث وظاهر القنية ترجيح الاخراء استدلالا
 بقولهم مسلم له خرف فوكل ذميا فباعها من ذمى فالله مسلم أن يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة
 ماله اه وفي الحانية اذا هلكت الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة
 يريد به الزكاة لا يجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين أيضا والمثال في باخذها ما يقضى دين الكريم
 ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرية له خمس من الابل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوي عن
 أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن طهار امرأتين بخرير رقيقة كان له ان يجعل عن أيتهما
 شاء اه وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي اللؤلؤ الحية اذا
 أدى خمسة دراهم وبوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند أبي يوسف وعند محمد عن النفل
 لان نية النفل مارض نية الغرض فبقي مطلق النية لا ييوسف ان نية الغرض أقوى فلا يعارضها
 نية النفل اه وأطلق في عزل ما وجب فشمع ما اذا عزل كل ما وجب أو بعضه وفي الحانية من باب
 الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلاذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة باداء الزكاة
 لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقيم برقيم آخرانه في الزكاة
 يضمن ولده التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال الله على أن تصدق بهذا الدينار على
 فلان فله أن يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر اذكي أم لا فانه يعيد فرق
 بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلا أم لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء
 الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة أنه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك بعيد اه
 ووقعت حادثة هي ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متفرقا
 ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين

(قوله وقد يجب بانهم الخ) قال في النهر هذا غير دافع اذا التعريف بالاغم لا يصح ولا ينفع فيه ذكر الحكمين بعده اه ويمكن أن يقال المراد ان القيد المذكور ملاحظ في التعريف واكتفوا عن التصريح به هذا العلم مما يأتي فلا يكون تعريف بالاغم تام على ان عدم التعريف بالاغم اصطلاح للتأخرين والا فالتقدمون وأهل اللغة على جوازه (قوله قلت المقصود من هذا الشرط الخ) يدل على هذا المقصد ما في تحفة الملوك من أن الساعة ٢٢٩

لا لاركوب والعمل اه
لكن نظري في هذا الجواب
في النهر بان في الاسامة
للحمل والركوب قد
يحصل بدون قصد الدر
والنسل بان لا يقصد شيئا
أصلا ولا شئاً في هذه
الحالة لازكاة عليه أيضا
اه قلت لا يخفى عليك ان
محصل جواب المؤلف
باب صدقة السواثم
هي التي تكتفي بالري
في أكثر السنة

لأنه ثابت في ذمته يفتن فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

باب صدقة السواثم

أي زكاتها قالوا حيث أطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدا أكثرهم ببيان
السواثم اقتداء بمكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتوحة بها وليكونها أعز أموال
العرب والسواثم جمع سائمة ولها معنسان لغوى وفقهى قال في المغرب سامت الماشية رعت سوما
وأسامها صاحبها اسامة والسائمة عن الأصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف في الابل اه وفي ضياء
المحرم السائمة المال الراعى (قوله هي التي تكتفي بالري في أكثر السنة) بيان للسائمة بالمعنى
الفقهى لان اسم السائمة لا يزول بالعلف اليسر ولانه لا يمكن الاحتراز عنه قيد بالاكثر لفائدة انه
لو علفها نصف المحول فانها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها الوقوع بالشك في السبب لان المال انما
صار سائمة بوصف الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي
فيها الحكم المذكور فنهى تعريف بالاغم اذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا
فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وأقره عليه في فتح القدير وقد يجب بانهم
انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شئ فيه وصرحوا
أيضا بان العروض اذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف النقد فيدخل
فيه الحيوانات وحاصله انه ان أسامها للحمل أو للركوب فلا زكاة أصلا أو للتجارة ففيها زكاة
التجارة أو للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشترها للتجارة ثم جعلها
سائمة يعتبر المحول من وقت الجعل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للدر لان زكاة السواثم
وزكاة التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول أحدهما على الآخر اه فان قلت قد اقتصر الزايح
وعيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها زكورا لا تجب الزكاة فيها
والمصرح به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها ناثا أو كونها كلها زكورا أو بعضها زكورا
وبعضها ناثا قلت المقصود من هذا الشرط نفي كون الاسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط
أن تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة واليمن فالذ كور فقط
تسام للزيادة واليمن لكن في البدائع لو أسامها للحمل لازكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له
ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمى في الباقي ينسجى أن لا يجب فيها الزكاة اه
والري مصدر رعت الماشية الكلا والري بالكسر الكلا نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا
ضبطه بالفتح لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلف في الابل لقصد الدر والنسل كما في فتح
القدير فلو حمل الكلا اليها البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الري في كلامهم هنا بالكسر

انه مجاز من قبيل اطلاق
الملزوم واردة اللازم كما
في قولك نطقت الحال
فليس المراد خصوص
المذكور بل ما أطلق هو
عليه فالمراد اللازم أعني
نفي كونها للحمل أو للتجارة
كما ان المراد من النطق
الدلالة فقد آل كلام
المؤلف الى ما قدمناه عن
التحفة ولا يخفى عدم توجه
النظر عليه فكذا ما آل
اليه فتدبر نعم برده عليه
ما مر عن الحامية لو ورث
سائمة كان عليه الزكاة

اذا حال المحول نوى أو لم ينو تأمل (قوله ويسمى في الباقي) الذي رأيت في القنية ويسمى من الاسامة لان التسمين (قوله فلو ضبط
الري الخ) قال في النهر الكسر هو المتداول على الاسنة ولا يلزم عليه أن تكون سائمة الا لو أطلق الكلا على المنفصل ولقاتل منعه
لظاهر ما مر عن المغرب أي من قوله هو كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس يفيد اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه
سائمة لانه ملك بالحوز قد برة

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكالا الذي ترعاه مباحا كما قيده الشئ به لان الكالا في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فمدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين) بهذا اشهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة الى سيلة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع الباء والمخاض النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي جات أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأخاها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والمجذع من البها ثم قيل انثى لانه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة وهذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا يخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون أمها مخاضا أو لبونا اه واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربع لانه ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالانثى والسديس والباذل تيسر على أرباب الأموال بخلاف الاخيرة فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا انثى ولا يجوز المجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعية نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يفيد انه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها اقرار ربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشر فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض بربعين درهما فاجاب الشاة في الخمس كما يجاب في المائتين من الدراهم ففقه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يؤخذ عند فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو موضح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل فانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيها الذكور والاناث كما سيصرح به من التيسر والمسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاخيرة وأطلق في الابل فشم الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من اهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالتولد من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذلك في البدائع وشمل الصغار والبيكار لكن بشرط أن لا يكون البكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تسع للبيكار عند الاختلاط وشمل الاعمي والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولو الجيسة وشمل السمايان والبعاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدره ومعرفة ذلك أن ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط وان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيها دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين

(قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابل الخ) قال الرملي لوقال الانثى الشاة الواجبة فيها لكان أخصر وأصوب لتاسيأتي من قوله ثم في كل خمس شاة وهي أهم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابل تامل

الوسط عشرة تمين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها خمسة خمس واحدة منها وان كان سدسها قد سدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة اعلان فيجب فيها من الركاة قدر خمس اعلان فان كانت قيمة اعلان عشرين فخمسة أربعة فيجب فيها شاة تساوي أربعة دراهم وان كانت قيمة اعلان ثلاثين فخمسة ستة دراهم لانه لا وجه لا يجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدي الى الاجحاف بازباب الاموال واوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من افضلهن وتعام تفرعات ركاة الجحاف في الركابات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف ابدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمر بن خزم وفي الميسر وفتاوى قاضيان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وستا وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فيخير بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليفيد انه ليس بالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغريم الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق او الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين بنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعراب) لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العربي والعجمي منسوب الى بخت نصر والعرب جمع عربي والله اعلم ولا ناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عربية بفختين وهي من تهامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كسدا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بها من الابل في الخفامة حتى شملها اسم المدينة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقر والبقرة والابقور والبقرة سواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقرة اه والبقرة خمس واحدة بقرة ذكر اكان أو أنثى كالتمر والتمر فالنساء للوحدة لا للتأنيث وفي ضياء المحلوم الباقرة جماعة البقر معرعاها (قوله في ثلاثين بقرة اتبع ذوسنة أو تبعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعة وفي سبعين مسنة وتبع وفي ثمانين مسنتان

ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف ابدا كما بعد مائة وخمسين والبخت كالعراب وفي ثلاثين بقرة اتبع ذوسنة أو تبعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعة وفي سبعين مسن وتبع وفي ثمانين مسنتان

(قوله ثم في كل خمس شاة) ذكر الرمي انه ورد سؤال لبعض الفضلاء انه هل تشترط حياة الشاة أم لا وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وانه لم يرفعه نصا وعن بعضهم الجزم بالاشتراط وان المذبوحة لا تجزئ الاعلى سبيل التقويم وأطال فيه فراجع

باب صدقة البقر

فالفرض يتغير في كل عشر من تسبع إلى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ حين بعثه إلى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر إلا في قوله وفيما زاد على الأربعين فبحسبه ففقيه روايات عن الإمام في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد إذا كان واحدة بزعم أربعين حرام من مسنة وروى الحسن عنه أنه لا شيء فيما زاد إلى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تسبع وروى أسد بن عمر عنه أنه لا شيء في الزيادة إلى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الأقوال وفي جامع الفقه قوله ما هو المختار وذكر الأسدي أن القنوي على قولهما كما ذكره العلامة فاسم في تصحيحه على القنوي وسمى الحولي من أولاد البقر بالتبع لأنه يتبع أمه بعد المسن من البقر والشاة ما لم يستأن ومن الأبل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتبع إلا نوثه في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الأبل لأنها لا تعد فضلاً فيها بخلاف الأبل وفي المحيط معزى إلى الزيادة أن أربعين من البقر يحذف فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر إلى قيمة التسبع الوسط وقيمة المسنة الوسط فإن كانت قيمة التسبع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين أن المسنة مثل تسبع وربع تسبع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها وإن كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل اه (قوله والجماموس كالبقرة) لأن اسم البقرة يتناولهما اذ هو نوع منهن فكمثل نصاب البقرة به وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاط تؤخذ الزكاة من أعظمهن إن كان بعضها أكثر من بعض وإن لم يكن فيما أخذنا على الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما إذا حلف لا يأكل لحم البقرة فأكله فإنه لا يحنث كما في الهداية لأن أوهم الناس لا يسبق إليه في ديارنا القلته وفي فتاوى قاضيهان من فصل الأكل من الإيمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقرة فأكل لحم الجماموس حنث ولو حلف أن لا يأكل لحم الجماموس فأكل لحم البقرة لا يحنث وهذا أصح وينبغي أن لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجماموس عامي الإيمان أيضاً ويوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر وهذا لو حلف لا يشتري بقر فأشترى جماموساً يحنث بخلاف البقرة الوحشية لأنه لم يحنث بخلاف الجنس كالبحار الوحشية وإن ألفت فيما بيننا لا يلتحق بالأهلي حكاه حتى يبقى حلال الأكل فكذلك البقرة الوحشية اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجماموس كالبقرة ليس بجيد لأنه يوهم أنه ليس بقر اه وجوابه أنه لما كان في العرف ليس بقر كان ذلك كافياً في التغاير المقتضى إحصاء التشبيه وبعبارة الولوالجي أحسن وهي والجواميس من البقر لأنها نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿فصل في الغنم﴾

سميت به لأنه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجتماع وقد مضى أن الشاة تشمل الذكور والأنثى وفي المحيط والمولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الأم فإن كانت غنماً وحنث فيها الزكاة ويكمل به النصاب والأفلا في الولوالجية لو كان لحمل مائة وعشرون شاة حتى وحنث فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيأخذ ثلاث شياه لأن باتحاد الملك صار الكل نصاباً ولو كان بين رحلين أربعين شاة حتى لم يجب على كل واحد

فالفرض يتغير بكل عشر من تسبع إلى مسنة والجماموس كالبقرة (فصل في الغنم) في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة

(قوله وجوابه أنه لما كان في العرف ليس بقر الخ) قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال إن في كلامه مضافاً محذوفاً أي وحكم الجماموس كالبقرة فلا اشكال اه وفيه نظر لأن كون حكمهما واحداً لا يدفع إيهام أنهما نوعان فالاولى ما ذكره المؤلف تامل

﴿فصل في الغنم﴾

منهم من الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجمعها نصيبا ويأخذ الزكاة منها لأن ملك كل واحد منهما
 قاصر على النصيب له وفي الجفاف إن كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فإن كانت نصيبين
 أو ثلاثة كانت واحدة وعشرين أو مائتين واحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وإن
 بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقيمة الواجب فتحب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان مخفيا وإن
 يحسب ما يكتون الواجب والموجود وتماه في الزيادات (قوله والمعر كالضأن) لأن النص
 ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل له صاف كانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعر سواء أي
 في تكميل النصيب لا في أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضأن كركب جمع راكب
 من ذوات الصوف والضأن اسم للذئب والنجعة اللاتني والمعر ذات الشعر اسم للذئب واسم الذئب
 التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا الجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة إلا
 الثاني فصاعدا وأطلقه فشمع الضأن والمعر ولا خلاف أنه لا يؤخذ في المعز إلا الثاني كما ذكره قاضيان
 واختلف في الضأن فإني المختصر ظاهر الرواية ويقال به جواز الجذع وهو قوله ما قيسا على
 الأضحية وهو مجتمع لأن جواز التضحية به عرف نصاف لا يلحق به غيره والثاني ما تم له سنة واختلف في
 الجذع في الهداية أنه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطقي أنه ما تم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني
 أنه ما تم له سبعة أشهر وذكر الأقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ما له ستة أشهر اه وهو الظاهر
 وحاصله أن الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الأبل ابن أربع
 سنين والثاني عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الأبل ابن خمسة والمذكور في
 التبيين من كتاب الأضحية أن الثاني من الضأن والمعر سواء وهو ما تم له سنة ولم أرسن الجذع من المعز
 عند الفقهاء وإنما نقلوه عن الأزهرى أن الجذع من المعز ما تم له سنة (قوله ولا شيء في الحبل)
 اختيار لقوله ما حديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه أن
 فيها زكاة التجارة إذا كانت لها اتفاقا لأن كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي
 حنيفة فلا يخلو ما أن تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو ما أن تكون للتجارة أولا فإن كانت
 للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لأنها من العروض وإن لم تكن للتجارة فلا
 يخلو ما أن تكون للحمل والركوب أولا فإن كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وإن كانت
 لغيرهما فاما أن تكون سائمة أو علوفة فإن كانت علوفة فلا شيء فيها وإن كانت سائمة للدر والنسل فلا
 يخلو فإن كانت ذكورا وإناثا فلا يخلو فإن كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار أن شاء أعطى
 عن كل فرس دينار وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله
 عنه كما في الهداية وإن لم تكن من أفراس العرب فأنها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم
 والفرق أن أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتها بخلاف غيرها كما في الخانية وإن كانت ذكورا فقط
 وإناثا فقط فعنه روايتان المشهور من عدم الوجوب لأنها غير معدة للاستئماء لأن معنى النسل
 لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لأنه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي
 التبيين الأنثى إن تجب في الإناث لأنها تناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء
 ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية أن الفتوى على
 قوله ما وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ منهم صدقة الحبل جبرا اه واختلاف المشايخ على قوله في اشتراط
 نصيب لها والصحيح أنه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحبل والبغال) لقوله عليه السلام

والمعر كالضأن ويؤخذ
 الثاني في زكاته لا الجذع
 ولا شيء في الحبل ولا في
 الحبل والبغال
 (قوله فاما أن تكون
 سائمة أو علوفة) الا صوب
 حذفه لأنه أصل المقسم

لم ينزل على قهر ما شئ والمقادير ثبتت سماعا الآن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمسألة
كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصالان والعجائيل) الحملان بضم الحاء وفي
الدوان بكسر هاء جمع حمل بفحتمين ولد الشاة والفصالان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
مخاض والعجائيل جمع عجول بمعنى يحمل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قولهما
وقال أبو يوسف يجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانهما مشككة لان الزكاة
لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم يبق صغار اقل ان صورتهما ان الحول هل ينعقد على هذه
الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم يبق صغار او قيل
صورتهما اذا كانت لها أمهات فضت ستة أشهر فولدت أولاد ثم ماتت الأمهات وبقيت الأولاد ثم تم
الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لا يوجب في يوسف ان لا يوجب فيها ما يجب في
المان كما قال زفر الجفنا بارياب الأموال ولو أوجبت فيها شاة أضربنا بالفقره فأوجبنا واحدة منها
استدلالا بالمهازيل فان نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط
السنن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص أوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها صورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
قال وانما لم تصور خمسة لان أبا يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فتجب بالايجاع حتى لو كان مع سبع
وثلاثين جلا من تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزى الى
الزيادات رجل له تسعة وثلاثون جلا ومسنه واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جديدة
لم تؤخذ ويؤدى صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند
أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من أجل لان الفضل على الحمل انما
وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة
وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تبعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مستتان ومائة وتسعة عشر جلا فانه يجب
مستتان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
وعند أبي يوسف تجب مسنة وحمل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتماه
في شرح الزيادات لقاضيهان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) الحديث ليس في الحوامل والعوامل
والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد اولان في
العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
أعلفتها والدابة مع علوفة وعليف كذلك في غاية البيان وقد مناعن القيسة انه لو كان له ابل وعوامل
يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمى في الباقي ينبي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصالان
والعوامل ولا في العلوقة
والعوامل ولا في العفو

(قوله وهو الاصح) قال
في النهر لعل وجهه انه
على التصوير الاول لم يبق
محلا للزراع حيث يوجد
الواجب وهو الطعن في
السنة الثانية كانه
عليه في الحواشي السعدية

(قوله وقد اهلك لانه لو استهلكه الخ) اقول المراد بالاسم لك اخراج النصاب عن ملكه قصد الاستبدال بقوم مقامه فاستبدل
مال التجارة بمال التجارة ليس باسم لك اقيام الساق مقام الاول لان الزكاة لم تغاير بعينه بخلاف السائمة
فان استبدلها ولو بجنسها

٢٣٥

استهلك لان بدلها
لا يقوم مقامها لتعلق
الزكاة بعينها (قوله
واختلف فيما لو حبس
السائمة للعلف الخ) قال
في النهر الذي يقع في نفسى
ترجيح الاول ثم رأيت

ولا الهالك بعد الوجوب

في البدائع خرم به ولم

يحك غيره (قوله للعلف

أو الباء) اللام بمعنى عن

تأمل (قوله واستبدال

مال التجارة بمال التجارة

ليس باسم لك) أى

وليس بهلاك أيضا خلافا

لمافهمه في النهر لقيام

النصاب على حاله بوجود

بدله بخلاف استبدال

السائمة ولو بجنسها لتعلق

الزكاة بعينها فلم يقسم

بدلها مقامها قال في

البدائع ولو استبدل مال

التجارة بمال التجارة وهى

العروض قبل تمام

الحول لا يبطل حكم الحول

سواء استبدلها بجنسها

أو بخلاف جنسها بلا

خلاف لان وجوب الزكاة

في أموال التجارة يتعلق

بمعنى المال وهو المسالية

أى لازكافى العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل للرعى والمعروف والاعطاء من غير
مسئلة والفاضل عن النسيئة والمكان الذى لم يوطأ والصفح ولا عراض عن عقوبة المذنب وشرا
ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشرة وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين
من الابل فعند أبى يوسف الزكاة فى النصاب لافى العفو وعند محمد وزفر فيه ما حتى لو
هالك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان
له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم
يسقط شئ من الزكاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر يسقط فى الاول أربعة أو تسع شاة
وفى الثانية ثلثا شاة وفى الهداية وغيرها أن الهالك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى
الذى يليه الى أن ينتهى عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبى يوسف
يصرف الى العفو أولا ثم الى النصب شاة. وفى المحيط ان هاهنا رواية ضعيفة عن أبى يوسف وطاهر
الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدة فيما اذا كان له مائة واحدى وعشرون شاة فهلك احدى
وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزأ من مائة واحدى وعشرين
جزأ من ثمانين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة
واحدى وعشرين جزأ من ثمانين ويبقى الباقي واذا كان له أربعون من الابل فهلك نصفها بعد
الحول فعند الامام الواجب أربع شاة وعند أبى يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من
نبت البون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث
شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفى غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبى
حنيفة فى جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا فى السواثم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو
فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أى لا شئ فى الهالك بعد الوجوب فان هالك المال
كأن سقط الواجب كله وان بعضه فبحسابه وقال الشافعى يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو
منى على ان الزكاة تجب فى العين أو فى الدمة فعندنا تجب فى العين وهو المشهور ومن قول الشافعى
وفى قول له تجب فى الدمة والعين مرتبة بها كذا فى غاية البيان ثم الطواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله
عليه الصلاة والسلام ها توارى بيع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمل ما اذا تمكن من
الاداء وفرط فى التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعى بعد الطلب حتى هلك وفى الثانى
خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كمال
طلب واحد من الفقراء ووجهه فى فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعى وان تعين لئكن للمالك
رأى فى اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة فى محال كثيرة والرأى يستدعى زمانا
والخمس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدى واختلف
فما لو حبس السائمة للعلف أو الباء حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة
اذا منعهما لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا فى المعراج وقد علمنا أن البراءة من الدين بعد الحول مطلقا
ليس باسم لك فلا زكاة فيه وفى الحاشية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باسم لك

والقيمة فى كان الحول منعقد على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها
بان تأع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعى ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة
فى مال الصارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولما ان الوجوب فى الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يطل حكم الحول كفي الحول بخلاف ما إذا استبدل الساعة بالساعة لأن الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المعقد على الأول فيستأنف الثاني حول اهـ ويأتي قرينا نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال الساعة بالساعة استهلاك واقرض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وإن نوى المال على المستقرص وكذلك أعار ثوب التجارة بعد الحول اهـ وإنما كان بيع الساعة استهلاكاً كاملاً لأن الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكاً كاملاً استبدالاً فإذا باعها وإن كان المصدق حاضر فهو بالخيار إن شاء أخذ بقيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وإن شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المتأخوذ وإن لم يكن حاضرًا وقت البيع وحضر بعد التفريق عن المجلس فإنه لا يأخذه من المشتري وإنما يأخذ بقيمة الواجب من البائع ولو باع طعاماً وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار إن شاء أخذ من البائع وإن شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لأنه تعالى العشر بالعين أ كثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى أن العشر لا يعتبر فيه المسالك بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل الساعة بجذعها ينقطع حكم الحول لأن وجوب الزكاة في الساعة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في الساعة غير الأولى لقوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لأن متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال اهـ وقيدوا بالاستبدال لأن إخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو احتلت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم إن استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما إذا حاي بمالا يتغاي الناس في مثله فإنه يضمن قدر زكاة الحائنة ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما بقي تحول إلى العين تبقى ببقائها كافي البدائع فإذا صار مستهلكاً بالهبة بعد الحول فإذ رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو لم يكن عنده بعده لأن الرجوع فسخ من الأصل والنقود تتعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافاً لفرقهما لو كان بغير قضاء فإنه يقول يجب على الموهوب له أنه مختار فكان تملكاً قلنا بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم إن الرجوع فسخ من الأصل ليس على إطلاقه فقد صرحوا في الهبة أن الواهب لا يملك الزكاة المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد ما لا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على أن الرجوع في الهبة ليس فسخاً للهبة من الأصل إذ لو كان فسخاً لما وجب استئناف الاستفادة من وقت الاستفادة اهـ بلفظه ثم اعلم أنه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كافي الحاشية وهي من حيل إسقاط الزكاة قبل الوجوب كالأخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلاً فخلط بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لأن أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلفاً لم يسقط شيء لأن الربح تباع فيصرف الهلاك إليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اهـ وسوى في المحيط بين الأرض والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتسام تفاريها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال الساعة بالساعة استهلاك) قيدته في الفسخ بأن ينوى في البذل عدم التجارة عند الاستبدال قال وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البذل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البذل للتجارة (قوله وحضر بعد التفريق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفريق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وإن كان قد قبضه ونقله لأن تمام البيع قبل التفريق بالبدن مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضي في سائر الأحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد فإن أدى اجتهد إلى أن البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لأن الحق في ذمة البائع لأن البائع استهلك المال بأخراجه عن ملكه فصار الحق واجباً في ذمته وإن أدى اجتهد إلى أن البيع لم يتم أخذ من المشتري لأن الحق في عين المال بعد فيأخذ منه دون ذمة

البائع وطريق الإخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الإخذ من المشتري اهـ (قوله وفي المعراج تمام ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرح غير الادرار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف لا كراهة جسيمة دفعها أي منع وجوب الزكاة بأن يستبدل نصاب الساعة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لأن هذا امتناع عن الوجوب

لا يبطال حتى العبر اذ ربما كانت عدم امثال امره تعالى فيكون عاصيا او الفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا اصح ومحمد خالفه
 أي أبو يوسف وكره حمله دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ جيد الدين الضرير لأن في الحمله اضرازا بالفقراء وقصد ابطال
 حقهم ما لا وكذا الخلاف في حمله دفع الشفعة وأما الاحتمال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول
 أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن ويحرم حمله دفع وجوب ٢٢٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أفسد مالك البيع
 لدفع الوجوب وحرم
 الشافعي البيع له وان صح
 وقال أحمد ان نقص
 النصاب في بعض المحول
 أو باعه أو بده بغير
 حنسه انقطع المحول ألا
 أن يقصد بذلك الفرار
 من الزكاة عند قرب
 ولو وجب سن ولم يوجد
 دفع أعلى منها وأخذ
 الفضل أو دونها ورد
 الفضل أو القيمة

تمام المحول يوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاصح ولو باعها
 للشفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلا لا تأثما
 يكره بالاجماع اهـ (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
 أو دفع القيمة) بيان لمثلين الاول لو وجب عليه سن كسنت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب
 المال مخير ان شاء دفع الاعلى واسترد الفضل أو الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
 الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنة أن يأبى ذلك في
 الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الاعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
 لا اجبار على الساعي لانه شراء فيثبت له المالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتبعه
 في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى
 يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وايضا فيه خلاف السنة لان من لزمه
 الحققة تقبل منه الجذعة اذ لم تكن عنده حققة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حققة يقبل منه
 الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كافي صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في
 الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
 اهـ وأما قوله سم انه شراء ولا اختيار فيه فمضوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
 بالساعي لانه غامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيه ما لم يكن ذلك محمدا في الاصل
 ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
 لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
 لأجل الواجب والمصدق بالخيار بين أن يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد
 أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين
 والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اهـ وتبعه الزياحي بانه غير مستقيم لو جهن
 أحدهما به مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعبر في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على
 شراء الزائد اهـ وقد قدمنا ان خبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرازا
 بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
 الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاق لان الخيار ثابت مع وجود
 السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
 المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع
 وجود النصوص عليه جائز عندنا اهـ وفي البدائع اختلاف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا
 السوائم حرم النصاب معنى لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامه غيره مقامه معنى

وجوبها فلا تسقط اهـ
 (قوله وفي ذلك العود على
 الموضوع بالنقض) قال
 في النهر كيف يعود على
 موضوعه بالنقض مع
 جواز دفع القيمة اهـ وقد
 يقال عليه ان الفحمة
 لا تيسر للمالك في كل
 وقت فاذا لم يكن عند
 الواجب ولا القيمة وامتنع
 الساعي عن أخذ الاعلى
 لزم العسر فتدبر (قوله
 لانه ليس شراء حقيقيا)
 قال في النهر كونه ليس
 بشراء حقيقة بل ضمنا
 لا يقتضي الاجبار كمف

والفاضل عن الواجب يصير ملكا للساعي ولا طريق لتملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد)
 لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تبعه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولقائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
 كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد والا كان هذا
 عين دفع الاعلى وأخذ الفضل ولم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولان

واختلف في السوائيم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معنى وينتفى على هذا
الاصل مسائل الجامع له ما يتفق من حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من
عندها يؤدي خمسة أفقرة بخلاف وان أدى قيمتها فبغيره تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الاداء واختلف على قوله في السوائيم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وعمامة فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السوائيم يوم الاداء
بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها ماؤه فانه يؤدي
درهمين ونصفا بخلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما يتعلق به من الواجب
وان زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب اه وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة
والكفارة وصدقة الفطر والعشر والذرة اه وفي فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع
وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض حازلان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في
النص والحدود معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليها بان أدى
أربعة أفقرة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسود بان أدى ثوبا يعادل ثوبين لم يجز
الا عن ثوب واحد ونذر أن يهدي شاتين أو يعتيق عبدتين وسطيتين فاهدى شاة أو أعتيق عبدا تساوي
كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الحدود غير معتبرة عند المقابلة فيجوز ان تقوم الحدود
مقام القفيز الخامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان
الاعلى وغيره داخلا تحت النص وأما الثالث فلان القرية في الازقة والتحرير وقد التزم اراقتين
وتحرير بن فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر أن يتصدق بشاتين
وسطيتين فتصدق شاة بقدرهما حازلان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القرية وهو يحصل بالقيمة
وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بفقير ذقل فتصدق بنصفه جديدا يساوي تمامه لا يجزئه لان الحدود
لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف فقير منه يساويه جاز اه
قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في النكاح والهدايا والعتيق لان معنى القرية اراقة الدم
وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتيق لان معنى القرية فيه اطلاق الملك وفي الرق وذلك لا يتقوم كذلك
غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء أيام النحر وأما بعد ما يجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية
والسن هي العروسة والمراد بها هنادات سن اطلاقا لبعض على الشكل أو سمى بها صاحبها كما سمى
المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستبدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على
الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصادا المحققة والدال المشددة المكسورة
فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصادا المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها
(قوله ويؤخذ الوسط) أي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من خيرات أموال الناس
أي كرامتها وأخذوا من خواشي أموالهم أي من أوساطها ولان فيه نظرا من الجائنين كذا في الهداية
والخزرات جمع خرة بتقديم الزاي المنقوطة على الراء المهملة وفي الحانية ولا تؤخذ الربا والا كولة
والمأخض وحل التمس لانهم من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار
الآن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة السمينة التي أعدت للاكل والربا بضم الراء المشددة
وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها كذا في المغرب والمأخض التي في بطنها ولد وقد أطل

ويؤخذ الوسط

الخيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا أراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نعم على ذلك (قوله بغير
ذقل) الأقل محركة أردأ
الخرقا موص

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الحاشية وفي فتح القدير ان
الاداة تقتضي أن لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها اوسط اعتباراً أعلاها وأفضلها وقد
قدمنا عنهم خلافها في صدقة السوائم اه وفي المراج وذكر الحاكم المجلد في المنتقى الوسيط أعلى
الادون وادون الأعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسيط وعرفته
أن يقوم الوسيط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسيط من
المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرين فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في
البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقا أو جذاع
ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان له رجل نحيل تمر حيد بري ودقل قال أبو حنيفة
يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد بن يوسف من الوسيط اذا كانت أصصنا فالثلاثة جيد
ووسط وردي اه وهذا يقتضي أن أخذ الوسيط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
وردي أو على صنفين منهما أمالو كان المال كله جيداً كان بعين شاة أو كولة فإنه يجب واحدة
من الكرايم لاشاة وسط عند الامام خلافاً لمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب
اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض أو بنت لبون الى خمس
وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه
ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فمعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير
والمراد بالضم أن يجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الاصل قيداً بالجنس لان المستفاد من
خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ
نصاباً ثم كل ما يستفاد من هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصاً وكل
مع المستفاد وان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاسبيحاني بخلاف مالو كان له نصاب في
أول الحول فهلك بعضه في أثناء الحول واستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندئذ لان نقصان
النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالاستفاد مع كماله كذا في
غاية البيان وأطابق في المستفاد فشميل المستفاد ميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياً في أن أحد النقيدين
يضم الى الآخر وان الررض للتجارة تضم الى النقيدين للجنسية باعتبار قيمتهما وفي المحيط لو كان
له ما يئادهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فإنه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع
واذا تم الحول على الدين فعند أي حنيقة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً
وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئاً وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلساً
سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى أنه لا بد من
بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو هب له ألف ثم استفاد ألفاً قبل الحول ثم رجع
الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفائدة حتى يمضي حوله من حين ملكها لانه
بطل حوله الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبعية اه وفي المبسوط ولو ضاع المال الاول فإنه
يستقبل الحول على المستفاد منه من ملكه فان وجد درهماً من دراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه
الى ما عنده فبطل الكل لان بالضائع لا يندم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك
قبل كمال الحول كان كأن الضائع لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا
وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس
نصاب اليه

وان كان كاهنًا لم يؤخذ أخرى (قوله فافتوه بالصيام الخ) هذا مخالف لما قدمه عن الكثر الكبر من ان التكثير بالمال لا يمنع الدين وجوبه على الاصح فكان هذا مبني على مقابل الاصح (قوله غير ضائر) خبر المبتدا وهو قوله وكونهم في النهر ولا يخفى ان فيه تدافعًا ظاهرًا وذلك ان وجوب الزكاة عليه يؤذن بقتائه وجواز الصرف اليه يقضي فقره وتبطل اقيده المسئلة فيحرم فاته مما لا غنى عنه هنا اه و مراده بما روى عنه ويغني أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكي ما قدر على وفائه الى آخر ما قدمناه وبه يندفع التدافع عن كلام المحقق لان كونهم فقراء اذا لم يكن لهم مال غير ما استهلكوه ووجوب الزكاة لهم اذا كان لهم مال غيره أما اذا لم يكن فلا وجوب ولا يخفى انه خلاف التبادر من كلامهم هنا على انه قليل الحدودي لان الزكاة حثيثة تكون لماله الغير المأخوذ من الناس لا المستلهم مع ان كلامهم فيه يفتي اشكال المؤلف

التصاب من جنسه عند أي حثيفة لان في الضم تحقيق الثاني في الصدقة لان الثاني انجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لان في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علفية بعد ما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها الى ما عنده لخر وجهها عن مال الزكاة قصار كمال آخر فلم يؤد الى الثاني وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاة للخدمة ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده لانه ليس ببذل مال أدى الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب رأس يموه ويلى عليه دون المألية ألا ترى انها تجب عن أولاده الاحرار والثلث بدل المألية والعشر انما تجب بسبب أرض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاضداد حتى لو باع الارض النامية لا يضم ثمنها الى ما عنده عند أي حثيفة ومن عنده نصيبان من جنس واحد أحدهما ثمن ابل عز كاهن فاستفاد نصيبا من جنسها فانه يضم الى أقره ما حول لانهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد رجحا أو ولدا ضمه الى أصله وان كان أبعد حول لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الاصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانها بدل مال أدى الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذ العشر والخراج والزكاة بغناه لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لان الامام لم يحجمهم والمجباية بالمجباية قال في الهداية وافتوا بان يعيدوه هادون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة تصرفها الفقراء ولا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول احوط اه أما ما في الزكاة تشمل الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا نوا عند الدفع الى الظلة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات وللصادر ان لان ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق ماله - فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والى خراسان وكان أمير ابلخ وجبت عليه كفارة يمين فادأ فافتوه بالصيام ففعل يميني ويقول محشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا عليك شيا قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى ثلث ماله للفقراء فسدد الى السلطان الخائر سقط ذكره قاضيان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بانه اعتبار للناسب المعالوم الالغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعالوم الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استملاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أي حثيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا يجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمشله والمدون بقدر ما في يده فقير اه و ظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الوالوا الحجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتي لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ اه وفي الظهيرية الافضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدى الزكاة الى الفقراء بنفسه لان هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهؤلاء لا يضعون المقاتلة اه وفي التبيين واشترط اخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شي أيضا لما ذكرنا اه

والضمير في قوله وهو عندهم عائدا الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائدا الى
 البعثة أي ومن وجب عليه عند البعثة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمع الذي كالمسلم وأشار
 المصنف الى ان الخرجي لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الا ما كان له من
 الحماية ونقصه بادائها ان كان عالما بوجوبها والا فلازكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط
 الوجوب (قوله ولو جعل ذونصاب لسنين أول نصب صح) أما الأول فلانه أدى بعد سبب الوجوب
 فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح وأما الثاني فلان النصاب الأول هو الأصل في السببية
 والرائد عليه تابع له فيستد بقله ذونصاب لانه لو جعل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب
 لا يجوز وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع
 على الأول انه لو جعل ومعه نصاب ثم ملك كله ثم استفاد ثم الحول على النصاب لم يجز المجمل بخلاف
 ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو جعل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
 فان كان صرفها الى الفقراء فالمجمل نفل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب
 باذائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
 الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السواثم والنقود في هذا ولا فرق بين أن تكون
 الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلاكها أو أنفقها على نفسه قرضا أو أخذها الساعي من عمله
 لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
 بنفسه فلا يجوز المجمل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول ووحدتها بعده فلازكاة ولما لا أن
 يستردها فلم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاء ثم اعلم ان
 وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عمله انما هو في غير السواثم أما في السواثم فلا تقع زكاة
 لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان
 كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجمل بذلك السبب حين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة
 والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
 قبل ما يجمل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار المؤدى زكاة في لوجوه كلها من وقت التجهيل
 والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص
 ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستبرأ ان كان في يد الساعي وان استهلكها أو كلها قرضا أو
 بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
 فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاء ضمن عند الكل وأما التقير فلا
 رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولم يجز المجمل عنها والحاصل ان وجوه هذه
 المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجمل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفقها على
 نفسه قرضا أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعي قبل الحول فهذه إحدى
 وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضيهان والمسئلة الثانية أعني ما اذا جعل
 لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما جعل عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
 درهم فجعل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت الفاقم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز
 التجهيل وسقط عنه زكاة الألف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد فالمجمل لا يجزئ عن زكاتها
 واذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يترك ما صرح به في المبسوط وأفاده الاستيعابي والكاكي

ولو جعل ذونصاب لسنين
 أول نصب صح

السابق على حاله وما نقلناه
 عن التتارخانية هناك
 مؤيد له حيث صرح فيها
 بأنه لازكاة في تلك
 الاموال وان بلغت نصابا
 لانه مديون ولعل في
 المسئلة خلافا كما قال في
 الشرنبلالية وفي الفتح
 ما يفيد الخلاف لنقله
 بصيغة قالوا تجب فيه
 الزكاة فانها تذكر فيما
 فيه خلاف اهـ فلتأمل
 وقد مرنا تمام الكلام
 على ذلك في أوائل كتاب
 الزكاة

باب زكاة المال

تجب في مائتي درهم
وعشرين ديناراً ربع
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا
يجل غلط الخ) قال في
النهر الظاهر أنه لا استثناء
وان هذا من المسئلة
الاولى (قوله بعد النبات
الخ) سيأتي في باب العشر
أن سببه الأرض النامية
بالخراج حقيقة وان وقته
وقت خروج الزرع
وظهور الثمرة عند أي
حنيقة وعند أي يوسف
وقت الادراك وعند محمد
عند التسمية والمجاز اه
وبه علم انه على قول أبي
حنيفة ليس ما ذكره هنا
بتججيل بل هو أداء في وقته

باب زكاة المال

(قوله الا ان في عرفنا الخ)
جواب عن تناوله السائمة
أيضاً مع انها غير مرادة
في هذا الباب وأجاب
الزيلي وتبعه في الدرر
والنهر بان أل في المال
للعهود في قواه عليه
الصلاة والسلام هاوا
ربع عشر أموالكم لان
المراد به غير السوائم لان
زكاتها غير مقدرة به قال
في النهر وبهذا يستغنى
عما قبل المال في
عرفنا يتبادر الى النقد
والعروض اه وانظر
قاروجه الاستغناء مع ان

والسنة في وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضين من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل
يعني الحمل في فحس شاتين عنها وعما في بطنها ثم تحت تحساقيل الحول أجزاء ما جمل وان جمل عسا
تجمل في السنة الثانية لا يجوز اه لانه لما جمل عسا تجمل في الثانية لم يوجد المجل عنه في سنة
التججيل ففقد الشرط فلم يجز عسا تجمل في الثانية وهو المراد من نفي الجواز وليس المراد نفي الجواز
مطلقاً لظهور انه يقع عسا في ملكه وقت التججيل في الحول الثاني فهو تجمل زكاة ما في ملكه لسنتين
لان التعيين في الجنس الواحد لا في كذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فجمل خمسة وعشرين
عن البيض فملكك البيض قبل تمام الحول ثم ثم لازكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا
عكسه وكذا لو جمل عن الدنانير وادراهم ثم هلك الدنانير كان ما جمل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهالك لانه لو جمل عن أحد المائتين ثم استحق المئال الذي جمل عنه قبل الحول
لم يكن المجل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق جمل عسا لم يملكه فبطل تججيله
كذا في فتاوى قاضين وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول
المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيل قد يكون الجنس تحداً لانه لو كان له خمس من الابل وأربعون
من الغنم فجمل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجمل عن
العين فملكك قبل الحول حاز عن الدين وان هلكك بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض
التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرهما رجل عنده
أربع مائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم وادى زكاة خمسمائة فله أن يحتجب الزيادة للسنة
الثانية لانه أمكن أن تجعل الزيادة تجيلاً اه فقوله لنا فيما مضى يشترط أن يملك ما جمل عنه في
حوله يستثنى منه ما إذا جمل غلطاً عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو جمل زكاة ماله فابصر الفقير
قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مضراً فاقوت الصبر فصح الاداء اليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية وأشار المصنف بجواز التججيل بعد ملك النصاب
الى جواز تججيل عشر زرع بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخرج قبل البلوغ
لانه تجليل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تججيل العشر قبل
الزرع أو قبل الغرس واختلاف في تجليله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل
خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التججيل للحادث لا للسند ولم يحدث شيء وجوز أبو يوسف
لان السبب الأرض النامية وبعد الزراعة صارت نامية أورده محمدان السبب الأرض النامية
بحقيقة النماء فيكون التججيل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان
الافضل لصاحب المثال عدم التججيل للاختلاف في التججيل عند العلماء ولم أره منقولاً والله أعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان
وغير ذلك الا ان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقسم القصة على الذهب في بعض
المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالاً
ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء

تبادر الذهب الى العرف اقرب من تبادر الى المذكور في الحديث تأمل (قوله وقد صرح السيد بكر كان الخ) ذكر ذلك تعميها
لساقا لوه في توجيه تعبير القديري بوجهة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظرا فان اهل الاصول

تجمعون على ان مقدار
الركوات ثبت بالخبر
التواتر وان جاحدها
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقدار ما زاد
على المائتي الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
باخبار الآحاد (قوله
زكي ربع عشرة) أي
يعطى خمسة ودرهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسئلة
الابريق الآتية قريبا
(قوله فسماء كسورا باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من

ولو تبرأ أو حليا أو آنية
ثم في كل خمس بحسابه

قبيل ذكر الحال وإرادة
الحل فان الاموال محال
للكافة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق بتأخذ وشأ مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع تأمل) لعزل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا اللفظ الكسور
ويبقى شيأ بلا كبير فائدة
وأضاف خبر شرط زيادتها
ان يكون محرورا
نكرة عند الجمهور خلافا
للاخفش قلت وشم وجهه

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحدث مسلم ليس فيما دون خمس أو اق من الورق صدق والواقعة
أربعون رهما كما رواه الدارقطني والحديث على وغيره في الذهب وغير المصنف بالوجوب تبعاً للقديري
في قوله الزكاة واجبة قاء الان بعض مقاديرها وكيفية اثبتت باخبار الآحاد وقد صرح السيد
بكر كان في شرح المنار ان مقدار الركوات ثبت بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركعات وهذا
يقضي كفا جاحدا المقدار في الركوات قيد بالنصاب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصا ناسيا
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكاله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ أو حليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا يجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لان لزومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغ
ويعمل لا وحلي المرأة معروف ووجهه حلي وحلي بضم الحاء وكسر هاء قال تعالى من جليلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسر هاء اهـ والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقا فتثبت بلبس اللؤلؤ والجوهر في حلفها لا تتحلى
ولو لم يكن مرضعا على المفتي به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لما نثرت لاني بنت له بالفتحات أتودين زكاتها قالت لا قال هو حسبك من النار والفتحات
جمع فتحة وهي الخاتم الذي لا فصل له وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والآواني يختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاله اناء فضة وزنه مائتان وقيمتها ثلثمائة فلوزكي من
عينه زكي ربع عشرة ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الاناء سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن فلو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الاناء لم يحز في قوله جميعا لان الجودة متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
يجب الزكاة في الذهب والفضة مضر وبأوتبرأ أو حليا مضر أو حلية سيف أو منطقة أو لحام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والآواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يمكنها
للتجارة أو للنفقة أو لا تحمل أو لم ينوشيا اهـ (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المجهمة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مائتين من العشرين دينار فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أو اداء المصنف انه لا شيء فيمأنقص من الخمس فلعفو من الفضة بعد
النصاب تسعة وثلاثون وادامك نصابا وتسعة وسبعين درهما فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسابه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيأ وقوله في حديث عمرو بن خرم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان المخرج
مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسورا فسماء كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
تأمل اهـ ومما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

آخره وان يكون من الكسور بياناً لقوله شيأ ثم رأيت في الحواشي السعدية (قوله ومما ينبغي على هذا الخلاف الخ) وبيتنى عليه
أيضاً ما ذكره في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأول خمسة وعشرون والثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان الكسور خمسة عشر والثالثة

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمان في السلم من الدين في العام الثاني مائتان اثنان درهم فلا تحب فيه الزكاة وعندة لاركاة في الكسور وفي السلم مائتين ففيها خمسة اخرى كذا في فتح القدير ويتقي على الخلاف ايضا الهلاك بعد المحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذ كفي المحيط ولا يضم احدى الزيادةتين الى الاخرى ليم أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تحب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تحب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداء وجوبا) أما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القسيمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جباة خمسة زبوا قيمتها أربعة جباة جاز عند الاماميين خلافا لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جباة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشرة وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل فلا يؤدي من خلاف خمسة تعتبر القيمة بالاجتماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فجميع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين وان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمقال وهم الدينار عشرون قيراطا والدرهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والا صل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرون قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أجناس الدينار وبعضها عشرة قيراطا نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدينار والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدينار والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدينار فيوقع التنازع بين الناس في الايقاع والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فخطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا بقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديار وذ كفي المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية وذ كر المرغيناني ان الدرهم كان شبيه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن حمدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبان وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظرا على ما اعتبروه في درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة قدر درهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمقال مائة شعيرة فهو اذن أصغرا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيراتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجواندي فهو خلاف الواقع اذا واقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاه وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمان درهم لان الفارغ عن الدين في المحول الثالث تسعمائة وخمسون درهما وخمسة أثمان درهم ففي تسعمائة والمعتبر وزنها أداء وجوبا وفي الدراهم وزن سبعة وهي ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة وأربع درهم وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب (قوله وذ كفي المحيط الخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لم يرغى ان ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وان المذكور في غاية السروجي عن المحيط انه تضم احدى الزيادةتين الى الاخرى غلطة ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف اه أقول وقد راجعت المحيط فزأيت كما نقله السروجي

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر فائدة للضم تأمل ثم رأت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادةتين الى الاخرى لانها موجدان الزكاة في الكسور بحسبها وأما عند أبي حنيفة ينظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذا ذلك

وغالب الورق ورق

لا عكسه وفي عروض

تجارة بلغت نصاب ورق

أو ذهب

وان كانت أقل من أربعة

مناقل وأقل من أربعين

درهما يجب ضم إحدى

الزيادتين إلى الأخرى ليعتبر

أربعة مناقل وأربعين

درهما لان الزكاة لا تجب

عنده في الكسور اه

(قوله وذكره في فتح

القدير الخ) ظاهر كلام

المؤلف الميسل اليه وفي

السراج الا ان الاول وهو

أربعة عشر قيراطا عليه

الحجم الغدير والجهور

الكثير واطباق كتب

المتقدمين والمتأخرين

(قوله وقيدنا الخاطا للورق

الخ) في البدائع وكذا

حكم الدنانير التي الغالب

عليها الذهب والصورية

ونحوهما في حكمها وحكم

الذهب الخالص سواء

وأما الهروية والمروية

فما لم يكن الغالب فيها

الذهب فتعتبر قيمتها ان

كانت ثمنارا ثجا أو للتجارة

والا فيعتبر قدر ما فيها من

الذهب والفضة وزن الان

كل واحد منهما ما يخص

بالاذابة اه فتأمل مع

ما هنا وأنه يفسد تقدير

ما هنا بما اذا لم تكن ثمنارا

راضيا ولا للتجارة

باربع حرايب والخسرة فقيمة باربع قيمات وسط اه ود كر الزوالحي ان الزكاة تجب في
الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما اعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعينون والمعراج
والحامية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم
لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لانها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم السعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكانه يعمل اطلاق الدراهم والا وافي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة وان كان الغالب هو الفضة
فهى كالدرهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيف والنهرجة وما غلب فضته
على غشها تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة
كالستوفة فينظر ان كانت رائجة أو بوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من أدنى الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهى التي غلبت فضتها ووجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن ثمنارا رائجة ولا
منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويخلص
من الغش لان الضرر لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة وان كان
ما فيها لا يخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلك كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل الاعتبار أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما الغطارفة فقليل يجب في كل مائتين منها خمسة منها اعداد لانها من أعز الاثمان والنقود عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت ثمنارا رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة الخاس علمها فكانت كالستوفة وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة لو استويا ففيه اختلاف واختار في الحامية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا لا تباع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان المساوى حكم الذهب والفضة
ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا الخاطا للورق بان يكون غشالا نه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة معسوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبة فان بلغ
الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب الغطريفة
كانت من أعز النقود بخاري معسوبة الى غطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد
(قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم
أى يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهى جمع عرض لكنه يفتح
الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب ههنا لانه يدخل فيه النقدان والصواب أن يكون
جمع عرض يسكونها وهو كما في ضياء المحرم ما ليس بمتقد وفي المعراج العرض يسكون الراء المتاع

وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اهـ فمدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدور والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر كاه السواثم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أي جانب منه بتعيين والعرض بكسر العين ما يحمده الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للأغلة فلاز كاه فيها لانها ليست للبايع
ولو اشترى عبدا للخدمة ناويا ببيعته ان وجدر بحالاز كاه فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناويا للتجارة واشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
للتجارة لما يلزم عليه من الشيء كما قدمناه وجواب من لا خسر وبان الارض ليست من العروض بناء
على تفسير أبي عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب تفسيرها هنا بما ليس بتقيد ولا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه
لاز كاه فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبدا للتجارة أسقط وجوب الزكاه فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاه وبهذا سقط اعتبار الزبلي كما لا يخفى. واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بذله وان لم
يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم البذل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عبدا
وأجرة دار التجارة وعبدا للتجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا فوثق باله وطعما وجعته وجبت الزكاه في الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركب الثوب والحولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اهـ وفي فتح القدير ويحمل عدم تركية الثوب رب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاضيان الخساس اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لاز كاه فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اهـ
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعه حتى لا يكون له قسما من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف حل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي الذخيرة والحاشية لان رومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالمصكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق او ذهب الى انه مختار ان
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمين في تقدير قيم الاشياء ههنا سواء وفي النهاية لو كان
تقويمه باحد التقدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقوم بهما يتم به النصاب بالاتفاق اهـ وفي
الحلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاه وان قوم بالدنانير تجب فعند أبي حنيفة يقوم بمسحب فيه الزكاه
دفع الحاجة الفقير وسد الخلة وقال أبو يوسف يقوم بمسحبه فاشترى فان اشترى بغير التقدين يقوم
بالنقد الغالب اهـ والحاصل ان المذهب تخيره الا اذا كان لا يبلغ ما يحد من انصايا تعين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالا نفع ولذا قال في الهداية لو تفسر الانفع ان يقوم بها ما بلغ
نصابا يقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذي

لما احتج بنية التجارة فيها
مذاتنا مع ان عدم الصحة
انما هو لقيام المانع المؤدى
الى الشئ (قوله فلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أي اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبدا للتجارة
مسقطا وجوب الزكاه
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزبلي
لما لا خسر وأيضا (قوله
وبهذا سقط اعتراض
الزبلي) أي الذي أشار
النسبة أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهر بهذا الجمل
مستفاد من تعليلهم بان
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبداهة يعني فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذا قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قد علمت
واما عدم صحة قصده
مقصودا التبعية فممنوع
بل يصح قصده بهما وان
دخل ثوبا على ان يدخل
الثوب مطلقا ممنوع بل ثاب المنة ثم مع الدخول لا تعين بل ان شاء البائع اعطى غيرهما هو
كسوة مثله كما تقدم في محله

(قوله وذكري الجبتي الدين في خلال الحول لا يقطع الخ) تقدم خلافة أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين
(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصا بايان كان أقل فاما اذا كان

كل واحد منهما نصابا
تأول لم يكن زائدا عليه
لا يجب الضم بل ينبغي أن
يؤدى من كل واحد
زكاته ولو ضم أحدهما
الى الآخر حتى يؤدى كله

ونقصان النصاب في الحول
لا يضر ان كل طرفيه
وتضم قيمة العروض الى
التمنين والذهب الى
الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولكن
يجب أن يكون التقويم
بما هو أنفع للقراء واجا
والا فيؤدى من كل واحد
منهما ربع عشرة فان
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما

لا يجب ضم احدهما
الى يادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسابها واما
عنده فينظر ان بلغت
الزيادة منهما أربعة
مثاقيل وأربعين درهما
فكذلك ولا يجب ضم
احدى الزادتين الى
الاخرى لتمام أربعة مثاقيل
وأربعين درهما لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور
كذا في البدائع (قوله
والصحيح الوجوب) عزاه

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو
أولى بما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصير الذي يصير اليه ثم عند أي خنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتماه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في الحول
لا يضر ان كل طرفيه) لانه يشق اعتبار الكمال في أثناءه اما لا بد منه في ابتداءه لا لا تعقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه لا وجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب
أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي خنيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكري الجبتي الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول
وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غم للتجارة تساوى نصابا
فانت قبل الحول فسلحها وادبغ جلد هاتم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصر للتجارة فتحمز قبل الحول ثم صار خلافا فتم الحول لازكاته فها قالوا لان في الاول الصوف الذي على
الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقويم الكل بالخميرية فهلك كل المال اذ انه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائتا درهم فتحمز بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوما صار خلافا تساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه زاد للتجارة كما كان كذا في الحاشية (قوله وتضم قيمة العروض الى التمنين والذهب الى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني
فالمجانسة من حيث التمنين ومن هذا الوجه صار سيبا وضم احدى النقيدين الى الآخر قيمة
من ذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل
ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهماهما يقولان المعتبر فيهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة
وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير
قيمتهما أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلافوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتهما تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لايجاب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزكاة لمعني منقول
وصعب كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كمائة
وعشرة دنانير فلما امنه ان ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل لايجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من النقيدين لا من جهة أحدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الا خمسة والظاهر

في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أي خنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى زوى عنه انه قال اذا كان لرجل
خمس وتسعون درهما ودينار تساوى خمسة دراهم انه يجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كما خمسة مثاقيل دينار اه

باب العاشر

هو من نصبه الامام
لأخذ الصدقات من
التجارة

باب العاشر

(قوله والمراد هنا ما يدور
اسم العشر الخ) بيانه ما في
النهاية العاشر لغة من
عشرت القوم أعشرهم
بالضم عشر اضمومة اذا
أخذت منهم عشر أموالهم
فعلى هذا تسمية العاشر
الذى يأخذ العشر انما
يستقيم على أخذه من
الحربي لأن المسلم والذي
لأنه يأخذ من المسلم
ربيع العشر ومن الذي
نصف العشر ومن الحربي
العشر على ما يجي ولكن
في حق كل واحد منهم
يدور اسم العشر وان كان
مع شيء آخر فجاز اطلاق
اسم العاشر عليه اه
وقوله وتسمية الشيء الخ
جواب آخر لصاحب
العناية وفي النهر عن
السعدية ولا حاجة اليه
بل العشر علم على ما يأخذه
العاشر سواء كان المأخوذ
عشر الغويا أو ربيعة أو
نصفه

لزم سبعة اعتبار القيمة أخذ من دليله من أن الضم ليس الالهيانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو
القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة
وأربعون فعند أبي حنيفة يجب ستة دراهم وعندهما هو ونصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب
في كل نصف ربيع عشرة وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون يجب
الزكاة بالاجماع ولو كان له مائة وخمسة دنانير قيمتها مائة وخمسة دنانير لا تجب الزكاة باعتبار
القيمة لأن الجوده والصنعة في أموال الرابا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بحسبها اه وفي
المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما فيجب
الزكاة على قوله ما واختلف المشايخ على قوله ان بعضهم لا تجب لأن الضم باعتبار القيمة عنده
ويضم الأقل الى الاكثر لان الأقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر يجب
على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الأقل اه وهو دليل على أنه لا اعتبار بتكميل الاجزاء
عنده وانما يضم أحد التقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الأقل الى الاكثر أو عكسه

باب العاشر

آخره عما قبله لشمس ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرة أعشره
عشر ابا الضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم
والذي أو تسمية الشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذي
والادوار مركب فتمتعنر التلطف به والعشر منفرد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام ليأخذ
الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المتارين
بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد ان
يكون قادرا على الحماية لأن الحماية بالحماية ولذا قال في النهاية ويستتبط في العامل أن يكون حرا
مسلم غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبدا لعدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لأنه لا يلي على
المسلم بالولاية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لأن فيه شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم قولية
اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قديما ~~ك~~ونه نصب على الطريق
للاحتراز عن الماعى وهو الذى يسعى فى القبائل ليأخذ صدقة الموالي فى أماكتها والمصدق
بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا فى البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوعان
ظاهر وهو الموالي والمال الذى يجر به التجار على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال
التجارة فى مواضعها أما الظاهر فلا امام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولا ية لاخذ
للاية خذ من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين علمها حقا فلم يكن للامام مطالبتهم لم يكن له وجه
ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق
مانعى الزكاة ولا شك ان السوائم تحتاج الى الحماية لانها تكون فى البرارى بحماية السلطان وغيرها
من الاموال اذا اخرجت فى السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذا لم يخرجها ما لكها من
المصر لانه قد هذا المعنى وفى البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب
الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنهم اوجب الزكاة لان المأخوذ زكاة فربما
شرائها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخسر بمافي بيته أو حضر ماله مع

مستضع ونحوه فلا أخسده وفي التبيين ان هذا العمل مشرع وما ورد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلما كما تفعله الظلمة اليوم روى ان عمر أراد ان يستعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أنس تعلمني على المنكس من عملك فقال لا ترضى ان أقبلك ما قلته رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الحاشية من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجورا اه
 (قوله فن قال لم يتم الحول أو على دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق الا في السواثم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلان كاهن الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الاخذ وجود الزكاة
 في كل ما وجوده مسقط بالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بتفي تمام الحول نفيه عما في يده وما في يده
 لانه لو كان في يده مال آخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحاد الجنس فان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الامناع كما قدمناه وقيده في المعراج الدين يدين العباد
 وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فيتمل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية السباب من التقييد بالمحيط له والاندفع ما في المجازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبره بما يستغرق النصاب بصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة بانه يصدق مع عيته كما في البسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضا اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروي أو هروى واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه جلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تقتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع الامانة موضعها ومراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه بيقين ومراده أيضا ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية
 الاخذ بالمروءة لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السواثم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان
 فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلا لانه لو لم يأخذ منه الامام لعلمه
 بادائه الى الفقراء فان ذمته تراءى بانه توفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها بالتحليف لعلحق حق
 العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعى عليه معنى لو أقربه لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حشد
 القذف لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود وعلى ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكذب
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما ادعى الدفع الى عاشر آخر تبع الجماع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليقين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع عيته على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمبراة واحدة اه وقديقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما ذكر المحمدرابع وعلم فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الآن يقال

فن قال لم يتم الحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر
 آخر وحلف صدق الا في
 السواثم في دفعه بنفسه

(قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشرح لآلية لا يخفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالمفهوم فليست أملا وفيه
 نظر لانه لم يكتف بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 يتقوله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة المجازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدقه فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري

اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلو ثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تنكر في السنة مرتين وهي واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها بأنها جزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعلمه والجزية لوطان جزية رأس وجزية مال وسعى المأخوذ على ماله جزية كما سمي ٢٥٠

إنهاء مادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وطهر كذبه أخذه بها وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اهـ (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإرأى فيه شرائط الزكاة تحقها للضعف وفي التبيين لا يمكن إجراؤه على عمومهم فإن ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أدبنا لأننا لا نأهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اهـ وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أي حكمه حكمها من كونه بصرف مصارفها لأنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعابي واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اهـ (قوله لا الجزية إلا في أم ولده) أي لا يصدق الجزية في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجوارى لأن الأخذ منه بطريق الحماية لازكاة ولا ضعفها فلا يرأى فيه الشروط المتقدمه ولذا كان الأولى أن يقال لا يلفظ إلى كلامه أولا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا محمدا كراهه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بان ثبت صدقه بينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الجزية أدبت إلى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فإنه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستئصال حزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومة الولد تسع للنسب وقيدته في المحيط بأن كان يولد مثله لأنه لو كان لا يولد مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعسر لأنه إقرار بالعق فلا يصدق في حق غيره اهـ وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لو لم يجز لولد الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها والا فلا اهـ والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من أربع العشر ومن الذي ضعفه ومن الجزية العشر بشرط نصاب وأخذهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعيته وقد منان المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الجزية بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كفاية البيان ويصح أن يتعلق بقوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو معتق عليه في المسلم والذي وأما في الجزية فظاهر المختصر أنه إذا مرنا قل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مرجع في خمس درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا يأخذ من القليل وإن كانوا

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ) وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي لا الجزية إلا في أم ولده وأخذ من أربع العشر ومن الذي ضعفه ومن الجزية العشر بشرط نصاب وأخذهم منا

قال في النهر وأعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أدبت إلى عاشر وثمة عاشر أن لا يعقل قواه وبه حزم في العناية وغاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لثلا يؤدي إلى استئصاله وحزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاه في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ماله يذهب اهـ (قوله حزم به من لا شيخ) هو

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بغير الافكار في شرح درر البحار العلامة محمد بن يوسف بن يأخذون الياس القفوي وفي بعض النسخ من لا خسر وهو بخير يف لأن عبارته كعبارة الكنز (قوله وأمومة الولد تسع للنسب) أي فيصح إقراره بما قال في النهر وهذا لا يشكل على قول أبي حنيفة أما على قوله ما فدار الأمر على ديانتهم وإذا ادانوا ذلك لا يؤخذ على هذا التفصيل لو لم يجز للميتة كذا في المعراج معز بالثلاثة وهو علم أن ما سذكره عن النهاية من قوله لو لم يجز للميتة الخ مقتضاه عليه ما لا ينبغي بل التفصيل إنما هو على قولهما (قوله والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال) قال الرملي وبه يعلم حرمه ما به علمه

بأخذون مثلاً ان القليل لم يزل عفو وهو للنفقة عادة فأخذهم من ان مثله ظلم وخيانة ولا متابعه
عليه والا صل فيه انه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذ منهم مثله لان عمر أمر بذلك وان لم تعرف أخذ
منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فان أعياكم والعشر وان كانوا يأخذون الكل فأخذ منهم الجميع
الا قدر ما يوصله الى مأمنه في الصحيح وان لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمر واعلمه ولا نأخذ حق بالمكارم
وهو المراد بقوله وأخذهم مثلاً انه نظري في المجازاة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم ان العاشر
لا يأخذ العشر من مال الصبي الحر الى أن يكونوا يأخذون من أموال صبياتنا شيئاً اهـ (قوله ولم
يشن في حول بلا عود) أي بلا عود الى دار الحرب لان الاخذ في كل مرة يؤدي الى الاستئصال بخلاف
ما اذا عاد ثم خرج البتة لان ما يؤخذ منه بطريق الامان وقد استتفاده في كل مرة وفي المحيط ولوعاد
الحربي الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذ به بما مضى لان ما مضى سقط لا تقطاع
الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهم لان الوجوب قد
ثبت والمنسقط لم يوجد اهـ (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذي
وعشر قيمته من الحر الى انه يؤخذ العشر بتمامه منهما ولا ان المأخوذ من عين الخمر لان المسلم
منه عن اقتربها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر ان القيمة في ذوات القسم لها حكم
العين والخنزير يرميها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ منها للحماية
والمسلم يحسن خمر نفسه للتخيل فكذا تصميها على غيره ولا يحسن خنزير نفسه بل يجب تسميته بالاسلام
فكذا لا يصح على غيره وسنأتي في آخر باب المهر ما أورد على التعليل الاول وجوابه وفي الغاية
تعريف قيمة الخمر بقول فاسقين نابا ودميين أسلما وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع الى أهل الذمة
اهـ فثبتنا خمر الذي والحر الى ان العاشر لا يأخذ من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد
وقيد المسئلة في المبسوط والاقطع بان يمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولو هم
بيعهما وأخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج قوله مر ذئب بخمر أو خنزير برأى مر بهما بنيسة التجارة
وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اهـ وجعلوا الميتة كالخمر فانه كان
مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبيع (قوله وما في نيته) معطوف على الخنزير برأى لا يعشر
المال الذي في نيته لما قدمنا ان من شروطه مروره بالمسال عليه فيلزمه ان كاه قيمته بينه وبين الله
تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لان الوكيل ليس بنائب عنه في أداء
الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر
ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر
من المضارب والمأذون لانه لا مالك له ما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في
المضاربة ربع عشر حصة المضارب ان بلغت نصيبا ملك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه
يؤخذ منه لان المسال له الا اذا كان على العبد من محيط بماله ورقبته لانعدام المالك عنده وللشغل
عندهما (قوله وثني ان عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً ان مر على عشر الخوارج فعشروه لان
التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهر واعلى مصر أو قرية كما قدمناه

ولم يشن في حول بلا عود
وعشر الخمر لا الخنزير وما
في بيته والبضاعة ومال
المضاربة وكسب المأذون
وثني ان عشر الخوارج
باب الر كاز

العمال اليوم من الاخذ
على رأس الحر والذئبي
خارجا عن الجزية حتى
يمكن من زيارة بيت
المقدس
باب الر كاز

باب الر كاز

هو المعدن أو السكر لان كلا منهما مر كوز في الأرض وان اختلف الر كاز وثني ان كز ثابت كذا في

(قوله وانه اندفع ما في غايه البيان الخ) قال الرمي عبارة والى كذا اسم لها جمع ما فقد يذكروا مراد به الكثر ويذكروا مراد به المعدن وهو ما خود من الركن وهو الاثبات تعالى ركن ركنه أى اثبته وهذا في المعدن حقيقة لانه خلق فيه مركبا وفي الكثر مجاز بالمجاورة كذا قاله فخر الاسلام رحمه الله اهـ ٢٥٢

المغرب فظاهرة انه حقيقة فيهما مشتركة معنويا وليس خاصا بالدين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا دلالة في صحة التوافق على المعدن كان التواطؤ متعينا وانه اندفع ما في غايه البيان والبدائع من ان الركن حقيقة في المعدن لانه خلق فيه مركبا وفي الكثر مجاز بالمجاورة وفي المغرب معدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانيات الله فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عذب فيها أى ثبت اهـ (قوله خمس معدن نقد ونحوه ما يد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الركن الخمس وهو من الركن فالطلق على المعدن ولانه كان في أيدي الكفرة وحوته أيدينا عليه فكان غنيمته وفي الغنيمه الخمس الا ان الغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فلا واحد فاعتبرنا بالحكمة في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعه الا الخمس حتى كانت للواحد والبقدر الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالزجاج والنحاس والصفير وقبضه احترق اذا غرق المائعات كالقار والنفط والمخوعن الجامد الذي لا ينطبع كالخشب والنورة والجواهر كالياقوت والفيروز والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمع الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذكر والانثى كما في المحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير إذن الامام لم يكن له شيء لانه لا حق له في الغنيمه وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلا في طلب الركن أو أصابه أحدهما يكون للواحد لانه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أنجاسه للواحد واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن فالصاحب المستأجر لانهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركنًا كان فباعه بعروض فالخمس على الذي في يده الركن كذا ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن أصاب ركنًا أو سبعة أن يتصدق بغنيمته على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى له ما صمعه لان الخمس حق الفقراء وقد وصله الى مستحقه وهو في اصابة الركن كذا غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة اهـ وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدین والمولودين والفقراء كما في الغنائم ويجوز للواحد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تبعية الاربعه الا الخمس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فانه لا يجوز له تناول الخمس اهـ وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجيب الخمس مع الفقر كالقطة لا تأكل ان النص عام فيتناول كذا في الخراج وقيل يكون في أرض خراج أو عشر يخرج الدار فانه لا شيء فيها السكن وزد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمقبرة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل لتنظيف على ان وظيفة المأخوذ لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اهـ واستشهد له في ضياء المحلوم بقول غدي بن حاتم الطائي ربيع في الجاهلية وجست في الاسلام والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان الله خسه اهـ فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه معد مجاز بناء المفعول منه وانه اندفع قول من قرأه خمس بفتح الميم طامنه

في المعدن مجاز في الكثر تأمل اهـ قلت وفيه نظر ظاهر فتدبر (قوله وقيل يكون في أرض خراج أو عشر الخ) أقول المفهوم من كلام البدائع ان المراد من أرض الخراج والعشر هو الارض الغير

نخس معدن نقد ونحوه حديد في أرض خراج أو عشر المملوكة فانه قال وأما المعدن فلا يخلو اما ان وجدته في دار الاسلام أو دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجدته في دار الاسلام في أرض غير مملوكة فغنه الخمس وان وجدته في أرض مملوكة أو دار أو منزل أو خانة فلا خلاف في ان الاربعه الا الخمس لصاحب الملك وحده هو أو غيره واختلف في وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجدته في دار الحرب الخ لكن اذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمقبرة برد عليه انها ليست عشرية ولا خراجية فكيف يعبر عنها بأرض

العشر والخراج الا ان يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان في النهي فيه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المقبرة الاولى لانه اذا وجب في الارض مع الوظيفة فلان يجب في الحالته عنها أولى اهـ قلت وفي دعوى الاولوية نظر لانهم جهلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكروه المؤلف في

المقولة الآتية تأمل (قوله لم أعلم ان الخنف متعدد) أي قيني للفقول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
هنا لان خمسة الشيء يعني جعلته خمسة أجناس كما في النهر وأما الذي يعني أخذت خمسة ٢٥٣ فهو الخنف كما مر من المغرب

(قوله واختلفو في وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جار في الارض المملوكة للواحد أو لغيره بدليل قوادقه تبعاً للبداية سواء وجدته هو أو غيره أي المالك أو غير المالك فقول المتن غير المالك فقول المتن لاداره وأرضه وكثير وباقيه للمختط له وزئبق لاداره وأرضه بارجاع الضمير للواحد ليس احرازاً عن الارض المملوكة لغير الواحد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا في ان الاربعة الاجناس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وبعبارة التنوير تقتضي خلاف ذلك فانه قال وباقيه أي باقي المعدن بعد الخمس لمالكها ان ملكته والا فلا واحد ولا شيء فيه ان وجدته في داره وأرضه فقوله وباقيه لمالكها يدل على انه لو كان الواحد غير المالك لخمسة والباقي للمالك ولو كان الواحد هو المالك لا يخصص بل الكل له لقوله بعده ولا شيء فيه ان وجدته في داره وأرضه فتأمل (قوله

ان الخنف لازم لم أعلم ان الخنف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أي لاجنس في معدن وجدته في داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الاجناس للمالك سواء وجدته هو أو غيره لانه من توسع الارض بدليل دخوله في البيع غير شريطة فيكون من أجزائها واختلفو في وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمزرعة والمخازن متساوية كان المالك أو ذمياً كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذلك في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكثر فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احادي الروايتين وهي رواية الجاهل الصغرى ان الدار ملكة خالصة عن المؤنة دون الارض ولذا وجب العشر أو المخرج في الارض دون الدار فكذلك هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراماً من الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كما اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجدته في دار الحرب فان وجدته في أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكثر وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيميم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالمخشب (قوله وكثير) بالرفع عطوف على معدن أي وخمس كثر وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم الحديث وفي الر كاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أي الاجناس الاربعة للذي ملكه الامام البقرة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو ولا قصي مالك للارض أو لورثته كذا في البدائع وقيل بوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كما عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان الاستحقاق يتسام الجائزة وهي منه ولهما ان يد المخط له سبقت اليه وهي يد المخصوص فملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطن ادرته ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري ويحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج اطلاق في الكثر فشمع التقدير وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والغصون والقياس لانها كانت ملكاً للكفار فثبوتها أيدينا فهو اقصاء غنيمة وقصد ناهي دفين الجاهلية بان كان نقشه صحناً أو اسم مملوكهم المعروفين للاحرار عن دفين اهل الاسلام كالمكروب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يفسد وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه وجدته في أرض مملوكة لانه لو وجدته في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خمسة وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفي المغرب المخط للمكان المختط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفي المعراج اتفاقاً للمختط له لان الامام اذا اراد قسمته الارض يخط لكل واحد من الغائبين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أي خمس الزئبق عند أي حنيفة ومحمد وعن أبي يوسف لا شيء فيه لانه ما يقع يبيع من الارض كالقبر وله ما له ينطبع مع غيره فانه حجر

٢٢٢ - بحر ثاني وعن أبي يوسف لا شيء فيه قال الرملي أي في روايته الاخيرة وأقول الخلاف في المصافي معدنه أما الموجود في حرات الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجدته في غير أرضه وداره أما اذا وجدته فيها لا سبيل لاحد

يطبخ فليسيل منه الرثيق فاشبه الرصاص وهو يكسر الماء بعد الهمة الساكنة كدنيا في المغرب وقبل
هو حيوان لانه ذو وحش يتحرك بالازادة وله داء يقتل كدنيا في المعراج وفي فتح القدير انه بالبناء وقدر
تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمة مثل زير الثوب وهو ما يعالج جديده من الورم
لاخذه لا على وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أي لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس
بعنينة فلا خذله لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمّل الكبر
والمعدن والقنود وري وضع المسئلة في الكبر ليسن حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف
الكبر فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه كافي المعراج وأطلق في دار الحرب فشمّل ما اذا وجد في
أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو لا لان
حكم الامان يظهر في المملوكة لا في المساج وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبه
لحرمة أموالهم عليه تغير الرضا وان لم يردده اليه ملكه ملكا حينئذ فسدله التصديق به فلو باعه صح
لقبام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد لان الفساد يرتفع ببيعه لا بمتاع
فسخه حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة
دار الحرب وظفر واشي من كبروزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لم يحصل الاخذ على طريق
القهر والغلبة (قوله وفيروزج ولؤلؤ وغيره) أي لا تخمس هذه الاشياء اما الاول فلا به بحر
مضى بوجوه في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في البحر ونحوه الساقيات والمحاور كما قدمناه
من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مقيد بما اذا اخذها من معدن اما اذا وجدت كز لوهي دون
المجاهلة ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكبر الا المسألة لكونه غنيمة وأما الثاني فالمراد به كل حلية
تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كبر في قعر البحر وهذا عندهم ما قال أبو
يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك ولهم ان قعر البحر لا يرد عليه وهو
أخذ فانه عدمت البدوه شرط الوجوب والحاصل ان الكبر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كما
كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعدد ان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما
قدمناه اول الباب واللؤلؤ ومطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه
اللؤلؤ والغنم حشيش ينبت في البحر او حتى دابة في البحر والله سبحانه أعلم

باب العشر

هو واحد الا جزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيته او سمي او شرايطه او يدر
المفروض ووقته ووصفه وركبه وشرايطه وما يسقطه اما الاول فثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سبقته السنة ففيه العشر
وما سبق بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالاجماع وأما الكيفية فثبت تقدم في الزكاة انه على الفور
أو التراخي وأما سبها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سبها الارض النامية
حقيقة أو تقيدها بالتمكين فلو تمكّن ولم يزرع وحب الخراج دون العشر ولو أصاب الزرع أو تقيدها
بجها وقد فها حكم تحمّل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تحمّل الزكاة وأما شرايطها فثلاثة
شرط الاهلية وشرط الحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط انتفاء هذا الحن فلا يسبأ
الا على مسلم بالاخلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي بمغصلا والثاني العلم بالفرض

(قوله على قولهما العشر علم ما بالحصصة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسنج والنجى وفي الفخ لوزار بالعبودية ان كان البذر
من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كما في الإجارة ٢٥٥
وعندهما يكون في الزرع

كلا جارة وان كان البذر
من رب الأرض فهو على
رب الأرض في قولهم اه
ومثله في النهر (قوله
والحشيش) أقول فيه
دليل على عدم وجوب
العشر في القلي وهو شئ
يتخذ من حريق الحشيش

يجب في غسل أرض
العشر ومسقى سماء وسج
بالشرط نصاب وبقاء
الإحطاب والقصب
والحشيش

وهو من الحشيش والظلمة
بأخذونه والله تعالى
أعلم رمي (قوله أطلقه
فتناول القليل والكثير)
فيكون قوله بالشرط
نصاب تصريحاً بما علم
وفائده التخصيص على
خلاف قول الصاحبين
(قوله لان الغسل اذا
كان في أرض الحراج
فلا شئ فيه) قال الرمي
أقول يجب تقييده بخراج
المقاطعة فلو وجد في
أرض خراج المقاسمة ففيه
مثل ما في الثمر الموجود
فيها وقوله ولا شئ في ثمار
أرض الحراج صريح فيما
قلنا وأنت على علم أنه عند
الإطلاق ينصرف إلى
الموظف اه وقد يجب

عام في كل عبادة أيضاً وأما العقل والسخوع فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض
الصي والجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للأمام أن يأخذ حراً ويسقط عن صاحب الأرض
الأنه لا ثواب له الا اذا أدى اختياراً وولد الوفاة من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة
وكذا مال الأرض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الأرض الموقوفة ويجب في أرض المأذون
والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعند صاحب المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه
قلل الحصاد لا تعده وفي المزارعة على قولهما والعشر علم ما بالحصصة وعلى قوله على رب الأرض
ان كان يجب في حصته في عنبه وفي حصة المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الأرض المعصوبة على
الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الأرض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت
الأرض خراجية فخر اجها على رب الأرض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة
فخر اجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الأرض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظهيرية
ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا يثبت له مالاً وزرعها الغاصب أما اذا كان
مقراً ولم يالك بينه عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الأرض اه وأما شرائط المحللية فان
تكون عشرية فلا عشر في الخارج من أرض الحراج لانها لا يجتمعان وبما في بيان العشرية
ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها ما يقصد بزراعتها اه الأرض فلا عشر في الحطب ونحوه
وبما في بيان قدره وأما وقته فوقف خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الإدراك وعند محمد عند التقبيل والحداد وأما مكانه فالتملك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه
في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخراج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه
غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته
ومنها الزدة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله
يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بالشرط نصاب وبقاء الإحطاب والقصب والحشيش)
أي يجب العشر فيما ذكر أما في الغسل فله حديث في الغسل العشر ولان التحلل يتناول من الأنوار
والثمار وفيها العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القرلانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها
أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الإمام وقدر أبو يوسف نصابه بمحسنة أوسق وعن محمد
بمحسنة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً في سائر أرض العشر لان الغسل اذا كان في أرض الحراج
فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض الحراج لا تمنع
وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أي في الغسل ولكن
الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي المسوط ان صاحب الأرض يملك الغسل الذي
في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذ من أرضه من أرضه بخلاف الطير اذا فرح في أرض
رجل فخر رجل واحدة فهو لا حد لان الطير لا يفرح في موضع ليرك فيه بل للطير فلم يصح صاحب
الأرض محرز للفرخ بملكه اه ولو وجد الغسل في المفارة أو الحمل ففيه اختلاف فعندهما يجب
العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الأرض ليست بمملوكة ولهما ان المقصود من ملكها التمام
وقد حصل وعلى هذا كل ما وجد في الحمال من الثمار والمحوز وبهذا علم ان التقييد بأرض العشر

بان المار من قوله فلا شئ فيه ان وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة
فاهل (قوله وبهذا علم ان التقييد بالخ) طاهره ان الجبال والمفارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخارج منها وقد قال

ونصفه في مسقي غرب
ودالية ولا ترفع المؤن
وضعه في أرض عشرية
لتغلي وإن أسلم أو ابتاعها
منه مسلم أو ذمي وخراج
إن اشتري ذمي أرضا
عشرية من مسلم

في الحائنة على أن أرض
الجبال التي لا يصل إليها
الماء عشرية تأمل وعبرة
الفرر يجب في غسل
أرض عشرية أو جبل قال
الشيخ اسمعيل نص عليه
أي على الجبل وإن كان
معروفاً ما قبله لأن أرض
الجبل الذي لا يصل إليه
الماء عشرية كما في النوازل
والحائنة والخالصة
وغيرها للأشعار بعدم
اعتبار ما روى عن أبي
يوسف (قوله الثلاثة)
أي المخطب والقصب
والخشيش (قوله ونصاب
القصب السكر الخ)
تصرف في عبارة الفتح
وهي بتمامها قال في شرح
الكنز في قصب السكر
العشر قل أو أكثر وعلى

قناس ٣

(قوله خمسة أطنان)
الطن بالهاء المهملة حمة
لقصب قاله الشيخ اسمعيل
(قوله نظرا للفقراء)
الظاهر أن يقال نظرا
هكذا يبايض بالأصل

للأحترار عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في غسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه
فيماسقي بالمطر أو بالسيح كما قيل فتفق عليه للأدلة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء
فذهب الإمام وشروطهما قصارا لخلاف في موضعين إلهما في الأول قوله عليه الصلاة والسلام ليس
في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله إطلاق الآية ومما أخرجنا لكم من
الأرض والمحدث فيمساق السقاء العشر وتأويل مرويهما أن المنقذ كاة التجارة لا ينهم كانوا
يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو ثمانون درهما والعام فقدم العام لأنه أحوط
ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وإغما استثنى الثلاثة
لأنه لا يقصد بها الاستغلال الأرض غالباً حتى لو استعمل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد
به استغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبرر
البيطخ والقناء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الأعش فيمها وتباع للأرض كالتخل والأشجار
لأنه بمنزلة جزء الأرض لأنه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لأنه
لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفور والكتان وبزوه لأن كل واحد منهما مقصود وفيه ثم اختلافهما
لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من
أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمناة ولو
كان الخراج نوعين يضم أحدهما إلى الآخر لتكميل النصاب إذا اتحد الجنس وإن كانا جنسين كل
واحد أقل من خمسة أوسق فإنه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف أن تبلغ قيمته قيمة
خمس أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناة فإذا بلغ القصب قدر ما يخرج منه
خمس أمناة سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في
عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر قيماسقي بالآلة للحديث
والغرب دلو عظيم والدالية دلو عظيم تدبره البقر وإن سقي بعض السنة بالآلة والبعض بغيرها فالعشر
أكثرها كما في السائمة والعلوفة وإن استوى بإيجب نصف العشر نظراً للفقراء كما في السائمة وظاهر
الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكري
الأنهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
معنى رفعها أطنان فشمع ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب إخراج الواجب من جميع ما أخرجه
الأرض عشر أو نصفها إلا أن مات كلفه يأخذها بعشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه
بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وإن أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب
عشران في أرض إلى آخره وفيه ثلاث مسائل الأولى أربعين العشرية إذا اشتراها تغلي والمذهب
تضعفه عليه لأجماع الصحابة الثانية إذا أسلم التغلي والتضعيف باقي عليه لأن التضعيف صار
وظيفة الأرض فيبقى بعد أسلامه كالخراج الثالثة إذا اشتراها منه مسلم أو ذمي فكذلك لأنها انتقلت
إليه بوظيفتها كالخراج فإن أسلم أهل البقاء عليه وإن لم يكن أهلاً لا يتدأ به ورد الواجب أبو يوسف في
المستأمن إلى عشر واحد والداعي إلى التضعيف (قوله وخراج إن اشتري ذمي أرضاً عشرية
من مسلم) أي يجب الخراج لأن في العشر معنى العبادة والكفر يتأفها ولا وجه إلى التضعيف لأن
الكلام في غير التغلي بخلاف الخراج لأنه عقوبة وإسلام لا ينافيها كإزق وبه اندفع قول أبي
يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل أن الأرض إما عشرية

للمالك لان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة ارباع العشر تأمل (قوله أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفعة الخ) أقول صرحوا في الشفعة بان الاخذ بالشفعة شراء من المشتري ان كان الاخذ بعد القبض وان

٢٥٧

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي بالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أي خنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع الى عشر واحد فاذا اشترى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافاً لمحمد واذا اشترى ذمي غير تغلي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الخراج وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران اخذها مسلم بالشفعة أو رد على البائع للفساد) أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفعة كأنه اشتراها

من المسلم. وأما الثاني فلا به بالرد والفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الردي فيه فسخاً كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقاً والرد بخيار الغيب ان كان بقضاء أو ما بغير قضاء فهي خراجية على حالها كالأقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذمي فتنتقل الى المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذمي أن يردّها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج علمياً عينا حادثاً لانه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وان جعل مسلم داره بستاناً فؤنته تدور مع مائه بخلاف الذمي وداره حركين قبر ونقط في أرض عشر ولو في أرض

خراج يجب الخراج

فعله فيها الخراج في قول أي خنيفة رحمه الله ولكن هذا بعدما انقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها مسلم بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء وضع عليها الخراج أو لم يوضع لانه لم ينقطع حق المسلم عنها اه تأمل رملي (قوله وجوابه ان المنوع الخ) حاصل الجواب تسليم ان وضع الخراج على المسلم ابتداء حائز لكن لا مطلقاً بل اذا كان برضاه وان المنوع وضعه عليه

واستشكل العتاني وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه أحق بالعشر من الخراج وهو الاظهر اه وجوابه ان المنوع وضع الخراج عليه ابتداء جراً ما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما اذا أحيا أرضاً ممتدة باذن الامام وسقاه بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج قيد يجعلها بستاناً لانه لو لم يجعلها بستاناً وفيها فخل تغل اكرار الاشئ فيها وأما الذمي فان الخراج واجب عليه مطلقاً ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف الذمي) لانه أهل له لا للعشر (قوله وداره حر) لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفواً وعليه اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقيده في الهداية بالحوسى ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لان الحوسى أبعد عن الاسلام محرمة من كحته وذباثحه (قوله كعين قبر ونقط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج) لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء فلا عشر ولا خراج ان لم يكن وراءه موضع القبر والنقط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما اذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شئ ان كان في أرض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لابد من حقيقة الخراج وأما ان كان في أرض خراج وجب الخراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقبر هو الرقت ويقال القار والنقط بالفتح والكسر وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يصح موضع القبر في رواية ابن سماعة عن محمد لان موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يصح لان موضع القبر تبسح للارض فيمسح معه تعاوان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فانها تمسح مع الارض ويوضع الخراج

بمجر ثاني خبر وأجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلاً وانما هو انتقال ما وظيفته الخراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الخراج فاداسق به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فما الكونيات تابعة لما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشيرة فالارض العشيرة ارض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابين الى أقصى جربالين بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي اسلم أهلها طوعا أو قهرًا وقسمت بين الغائبين وأما الارض الخراجية فاحت قهرًا أو تركت في أيدي أربابها أو أرض نصاري بني تغلب والموات التي أحياها ذمي مطلقا أو مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التي حفرها الأعاجم مما يدخل تحت الأيدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والأنهار العظام التي لا تدخل تحت الأيدي كسيحون وجحجون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى يصير شبه القنطرة كذافي البدائع وغيرها والله أعلم

(باب المصروف)

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجذوا عنها مصرفا كذا في ضياء الجلوم ولم يقيد في الكتاب بمصروف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير إليه في النهاية وينبغي إخراج خمس المعادن لأن مصروفه الغنائم كما صرح به الأسبجاني وغيره وقد ذكر الأصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للإشارة إلى السقوط للأجاع الصالحين وهو من قبيل انتهاء الحكم لا انتهاء علته الغائبة التي كان لأجلها الدفع فإن الدفع كان للأعزاز وقد أعز الله الإسلام وأعزى عنهم واختار في العناية أنه ليس من باب النسخ لأن الأعزاز الآن في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعبق في فتح القدير بأن هذا لا ينفي النسخ لأن إباحة الدفع إليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كالأولاد في إقسام قسم كان الإعطاء لينا لفهم على الإسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلوا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليشتموا ولا يقال إن نسخ الكتاب بالأجاع لا يجوز لأن النسخ دليل الإجماع لا هو بناء على أنه لا إجماع إلا عن مستند فإن ظهر والأوجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التي ذكرها غير رضى الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمساكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصروف الفقير والمساكين والمساكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بأن الفقير من له أدنى شيء والمساكين من لا شيء له وقيل على العكس ولا كل وجه والأول هو الأصح وهو المذهب كذا في الكافي والأولى أن يفسر الفقير بمن له ما دون النصاب كما في النقاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة إلى من يملك ما دون النصاب أو قدر نصاب غير تام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في أنهم ما صنفان هو الصحيح لأن العطف في الآية يقتضي المغايرة وإنما الخلاف في أنهم ما صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والتذرة فقال أبو حنيفة بالأول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف والثاني قلوا وصى ثلث ماله لفلان والفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وإنما جاز صرف الزكاة إلى صنف واحد لا معنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذلك يحصل بالمصروف إلى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي له فانها تجوز للغير أيضا وقد يكون للموصي أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجوز على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدائع والله أعلم

(باب المصروف)

هو الفقير والمساكين وهو أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابين) قال في القاموس وعدن ابين محرقة جزيرة باليمن أقام بها ابين

(باب المصروف)

(قوله وينبغي إخراج خمس المعادن) الأولى أن يقول خمس الركاثر الشامل للكثر أيضا لأنه كما لمعدن في المصروف قاله بعض الفضلاء

والعامل والمكاتب

(قوله وكذلك إذا كان
 جاحدا الخ) قال في النهر
 بقي أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المجموع نصابا ولم
 يفصل بين ما إذا كان له بينة
 عادلة أولا قال السرخسي
 والصحيح جواب الكتاب
 إذ ليس كل قاض يعدل
 ولا كل بينة تقبل والجو
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحد لا يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اه (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 بملك نصابا وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشميا يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحط وفي
 الحاشية والذمي له دين مؤجل على إنسان إذا احتج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى جأول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معسر يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدينون مؤسرا معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 جاحدا وله عليه بينة عادلة وإن لم تكن بينة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة اه والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح
 القدیر ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو مؤسر بحيث لو طلبت إعطاه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اه وهو مقيد لعموم ما في الحاشية والمراد من المهر ما تعرف
 تحب له لأن ما تعرف تأجله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 عساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان مؤسرا والمجهل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يبقى الاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقا وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضا وقدمنا الفرق بينهما ما فاعطى ما يكفيه
 وأعوابه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم ما دام المال باقيا إلا إذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزداد على
 النصف لأن التنصيف عين النصف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكول والمشرب
 والممس لا يهاجرام لكونها اسرافا محضاً وعلى الإمام أن يبعث من يرعى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استه وفي
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التحميل لاحتمال أن لا يعيدش إلى المدة اه وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئا كذا في الأجناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شئ لشرفه كما سيأتي وانما حلت للغني مع
 حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغني لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كابن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فالأول يحل للغني
 ولا يعطى لوهلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام ولأن الثاني لا يحل للهاشمي ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لوهلك المال في يده لأن يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فأجرى له منها رزق فإنه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك اه وهو فيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لا حرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية أن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مضى كالسلطان إذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقبته وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فشمل
 ما إذا كان مولاه فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له أولا فالذي في بعض التفسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في الدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل لا لا يذان بأنهم أحق بها اه وقال الطيبي في حاشية الكشف انما عدل عن اللام إلى في في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول ملكا لمساعي أن يدفع إليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم
 انما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعبدية بنى مقدرا بصرف المال الرقاب يملكه السادة

(قوله لكن بقي الخ) قال الرملي الذي يقتضيه نظر الفقه الجواز تأمل اه قامت بل حرمه المقدسي في شرحه فقال واذا مالك المدفوع له جازله صرفه
 ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا الله) أي دفع الزكاة (قوله فينبذ لا تظهر ثمرته في الزكاة)

قال في النهي والخلف
 لفظي للاتفاق على ان
 الاصناف كلهم سوى
 العامل يعطون بشرط
 الفقر فنقطع الحاج يعطى
 اتفاقا اه هذا وفي مخ
 الغفار بعد ذكره ما مر
 عن البدائع من تعليل
 حل الدفع للعامل الغني
 والمديون ومنقطع الغزاة
 وابن السبيل في دفع الى
 كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا
 العمل فيحتاج الى
 الكفاية الخ قال وبهذا
 التعليل يقوى ما نسب
 الى بعض الفتاوى ان
 طالب العلم يجوز له أن
 يأخذ الزكاة وان كان
 غنيا اذا فرغ نفسه لا فائدة
 العلم واستفادته لكونه
 عاجزا عن الكسب
 والحاجة داعية الى ماله
 بدمنه وهكذا رأيت
 بخط موثق وعزاه الى
 الواقعات والله تعالى أعلم
 اه قلت وقد رأيت ايضا
 في جامع الفتاوى معزيا
 الى المبسوط ونصه وفي
 المبسوط لا يجوز دفع
 الزكاة الى من يملك نصبا
 الا الى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شيء والغارمون يصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل
 الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله وأقر بذلك كرتبهم على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين
 جميعا أي اللام وفي وعطفه على اللام يمكن وفي أقرب اه فقد صرح بان الاربعة الاخيرة لا يملكون
 شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا لاجلها وفي البدائع وانما جاز
 دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه عليك وهو ظاهر في أن المالك يقع للمكاتب فبقية الاربعة
 بالطريقة الاولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز
 لمكاتب هاشمي لان المالك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقه بالحقبة في حقهم اه وفي شرح الجمع
 وان يحجز المكاتب محل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله
 (قوله والمديون) أطلقه كالتدوير وقيدته في الكافي بان لا يملك نصبا فاضلا عن دينه لانه المراد
 بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجسد قضاء كما ذكره القتيبي وانما لم يقيد به للصنف
 لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي
 الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو
 المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختياره لقول أبي يوسف وعند محمد ومنقطع الحاج وقيل طلبه
 العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في
 طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيد الفقير لا يدمنه على الوجوه
 كلها فينبذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والاوقاف كما تقدم نظيره في الفقراء
 والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون
 مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تحب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده
 وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لم حاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة
 أو الحج ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والا فهو ابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت
 هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد
 كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحمل
 له ان يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه
 الا به وفي المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجد شيئا يحمل له أخذ الزكاة
 لانه فقير يدا كابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير
 تفصيلا له فراجع (قوله في دفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز
 الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحقوها وتؤتوها الفقراء فهو خير
 لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أنه مال من الصدقة بفعلة في صنف واحد وهم المولفة
 قلوبهم ثم أنه مال آخر بفعلة في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد
 من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا الوجه لا يتزوج
 النساء ولا يشتري العبيد بحثنا بالواحد فالمعنى في الآية ان الجنس الزكاة للجنس الفقير فيجوز
 الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والغاري والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له
 نفقة أربعين سنة اه وهذا مناف لدعوى النهر بتعاليق الفقير والاتفاق تأمل (قوله ولا يحمل له أن يأخذ أكثر من حاجته)
 خالفي

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذته يحصل له كما يحصل للمولى المكاتب الذي عجز لكن لا مناداة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يغلب على نفسه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا ينفي انه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فاذا ما في المجمع ان هذا الفاضل يحمل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في الحاوي القدسي وبه نأخذ (قوله وأما فقه شمل المستأمن) قال الرمي أي أطلق في غاية البيان المحرري فشمّل المستأمن ودخوله في المحرري ظاهر لانه

خاصه بوصف لا يمنع اطلاق المحرري عليه تامل (قوله رجوع المتبرع على الدائن لا على المدين) الاظهر عبارة الزيلعي وهي يسترد الدافع وليس للمدين اخذ فقله وليس للمدين اخذ هو لا الى ذمي وصح غيرها وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير لانه لو اقتضى تملكه من المدين كان حق الاخذ عند المصادقة المذكورة للمدين لا للدائن (قوله ويستفاد منه ان رجوع المتبرع الخ) أقول لفظ المتبرع يستفاد منه انه بغير أمر المدين وقوله على الدائن متعلق برجوع وقوله فهو تملك منه أي من المدين أي انه بمنزلة القرض منه والدائن

خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ان تقول لو حلف لا بكلمة الايام أو الشهر ويقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس والمحصل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مسوغ للخلاف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا تنصف الموصي به لزيد والفقر كالموصي لزيد وفقير (قوله لا الى ذمي) أي لا تدفع الى ذمي لمحدث معاذ خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم لانه لا ان التنصيص على الشيء ينفي الحكم عما عداه بل الامر بردها الى فقراء المسلمين فالصرف الى غيرهم ترك الامر وحديث معاذ مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير المحرري بالآية وأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول (قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والمنذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بحديث معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو واجبة أو تطوعا لا تجوز للمحرري اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى اغنيائهم كما الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمّل المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجبر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام التملك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو اقرس الميت السبع كان التكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير الخي فالميت أولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمدين على عدمه رجوع المتبرع على الدائن لا على المدين والاعتاق اسقاط لتمام قبض بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين الخي ان قضاء بغير أمره يكون متبرعا ولا يجوز له عن الزكاة وان قضاء بغيره جاز ويكون القابض كالمكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية البيان وقيدته في النهاية بان يكون المدين فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المدين أما اذا كان بغير أمره فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المدين وهو بعمومه يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما يحسنه المحقق في فتح القدير فليراجع والخيلة في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف الى أنه لو أطعم يتيما بنيتها لا يجزئه لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

نائب عن المدين في القبض لان من قضى دين غيره بغيره لم يكن متبرعا فله الرجوع على الاخر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولدا قال وانما يرجع على المدين (قوله كما يحسنه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الامر ان يكون ملك فقيرا على ظن انه مدين وظهور عدمه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المدين

القبض والا فلا ولد دفع الصغير الى وليه كذا في الحائض والمراد بالعقل هنا ان لا يرحى به ولا ينجذع عنه
 (قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفل) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه وولده وان علا ولا الى ولده
 وولد ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المالك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
 الواجب عليه الاخراج عن ملكه رقية ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الاخراج عن ملكه
 منفعة وان وجد رقية وفي عبده وجد الاخراج منفعة لا رقية كذا في المستصفي وفيه اشارة الى ان
 هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالكفارات
 وصدقة الفطر والنفقة وقيد بأصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو أولى لما
 فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاحوات والاعمام والعمت والاحوال والحالات الفقراء ولهذا
 قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالا قارب ثم المولى ثم الحيران وذكر في موضع آخر
 معزى الى أبي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محايي فيسد حاجتهم وفي المحيط ولو دفع
 الى أخته ولها مهر على زوجها الموصر يبلغ نصابا يجوز عنده أي خيفة ولا يحمل عندهما وبقي
 احتياطاً ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القراب جازاً لم يحسبها من النفقة وفي الغنية
 دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعتها ثم رقم بانه لا يصح كمن أوصى
 بالحق ليس للوصي ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
 باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشمّل ثابت النسب منه وغيره
 اذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع الى المخاوي من مائه بالزكاة الى ولد أم ولده الذي نفاه وخرج ولد
 المنعي اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حياً فان على قول أي خيفة المرحوم عنه
 الاولاد الاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
 لعدم الفرعية ظاهر او على هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
 الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المتقول في الفتاوى الاولى الحجة انه يجوز للثاني الدفع
 اليهم وتجوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللأول الدفع اليهم
 دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المالك ان خمس المعادن يجوز صرفها الى
 الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاجناس
 لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه لا يعدم نفسه كذا ذكر الاسيحاوي وقيد بالصدقة الواجبة لان
 صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجه وزوجها) أي
 لا يجوز الدفع لزوجه ولا دفع المرأة زوجها المقدمه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
 دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجزا الصدقة وأجزا الصلة قاله لامرأة ابن
 مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمّل
 الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتمده من بائن ولو ثلاث كذا في المعراج وعلم ان في شهادة
 أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
 وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين
 حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
 فتاوى قاضي خان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت الحكم وسبب أن شاء الله تعالى
 وفي الظهيرية رجل دفع زكاته ماله الى رجل وأجره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير أو الصغير

وأصله وان علا وفرعه
 وان سفل وزوجه
 وزوجها

سهولان الكلام فيما
 اذا دفعه ماله الى الزكاة

أو امرأته وهم يحاوئان ولا يمسك لنفسه شيئا ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
 له أن يمسك لنفسه أم (قوله وعبد ومكاتبه ومملوكه وأمه ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز
 الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقا في كسب
 مكاتبه ولذا لو تزوج بأمه مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمه نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
 وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا
 وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو مفسر واختار
 الساكت الاستسعاء فلم يعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه
 وهذا إذا كان الشريك أجنبيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه
 وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فلا يساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس
 للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضمنان مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء
 (قوله وعني يملك نصبا) أي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور خذها من أغنياهم وردها في
 فقرائهم أطلقه فشمّل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائج الأصلية الموجب لكل
 واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عماد ذكره الموجب لثلاثة صدقة الفطر والاختصة
 ونفقة القريب فإن كلامهم ما محرم لا خذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصبا
 وتسمية الشارحين له نصبا وخعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
 يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الأبل إذ ليس قوت اليوم مقدرا لكن في ضياء
 المحلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه
 حقيقة إذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الجوائج الأصلية لأنه لو كان مستغرقا
 بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصبا وهو من أهلها للحاجة لأن زادت على قدرها أو كان
 جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها القضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب المحبس
 من القضاء ويحل لمن له دور وخوانيت تساوى نصبا وهو محتاج لغلتها نفقته ونفقة عياله على
 خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة تساوى نصبا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
 يجب عليه بيع قوته الأقوت يومه كما في القنية من المحبس وحات من له نصاب وعليه دين مستغرق
 أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها الصيف وللزراع إذا كان له ثوران
 لأن زاد وبلغ نصبا ولا يحل لمن له دار تساوى نصبا والفاضل عن سكاك يبلغ نصبا وقيد بملك
 النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصبا ولو كان يحبسها مكدسا بقيدنا
 به لأنه لو كان تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث مائة درهم لا يحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
 وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمد عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث
 مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
 لها شئ وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا
 يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
 على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سألهم الواقف
 والأفلا أنهم من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
 قوم زكاتهم إلى من يجمعها الفقير واجتمع عندنا أخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بامرهم قالوا

وعبد ومكاتبه ومملوكه
 وأم ولده ومعتق البعض
 وغني يملك نصبا

(قوله ولا تحل لمن له دار
 تساوى نصبا الخ) هذه رواية
 ابن سماعة عن محمد قال في
 التتارخانية وفي البقالي
 وأطلق في الكشف عن
 محمد رحمه الله إذا كان له
 دار تساوى عشرة آلاف
 درهم ولو باعها واشترى
 بألف لوسعه ذلك لا أمر
 ببيعها ثم نقل عن الصغرى
 إذا كان له دار يسكنها
 يحل له الصدقة وإن لم
 تكن الدار جميعا مستحقة
 لحاجته بأن كان لا يسكن
 الكل هو الصحيح (قوله
 قيدناه) أي بقوله إذا
 كان قيمته أي قيمة ما دون
 النصاب لا تساوى نصبا

(قوله سواء كان يساوي مائتي درهم أولا) تنع على هذه أخوه وتليذه في النخ وخزم في الشربل لسيبانه وهسم قال وقد ذكر خلاف في الاشياء والنظائر في من العاية فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارة م مفيدة خلاوة غير انه قال في العاية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النعود والسواثم أو العروص اهـ فاهم ما ذكره وهو مدفوع لان قول العاية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروص ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعبر مقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يعتنه فقد سأل الناس الحاف قيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اهـ ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لاطلاقها وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السواثم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهنايته وشرحها

للصنف ولابن الشحنة
والذخائر الاشرفية وفي
الجوهرة قال المرغيناني
إذا كان له خمس من الابل
فيمتها أقل من مائتي درهم
تحل له الزكاة وتجب

وعبد وطفله

عليه وبهذا يظهر ان
المعتبر نصاب النقد من
أى مال كان بلغ نصابا
أى من جنسه أو لم يبلغ اهـ
مانقله عن المرغيناني اهـ
ما في الشربلالية ووفق
بعض محشي الدر المختار
بمحمل ما مر عن المحيط
والظهيرية على اختلاف
الرواية عن محمد في ان
المعتبر في النصاب المحرم
الوزن أو القيمة فافي المحيط
الثاني وما في الظهيرية
الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاني مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون
الفقير مديونا فيه يعتبر هذا التفصيل في مائتين تغضل بعدد مائة فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا
لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده
ملكهم كذا في فتح القدير والغنى أن يشترى الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا الوهبها
له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين فلو أبا حها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل
تناوله للغنى وقال خواهر زاده يحل كذا في الفوائد الناجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاماحة
لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريدة هو لها صدقة ولنا هديه كما لا يخفى
الا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغنى وان قيل به فصحح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي
كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من المماثلة بخلاف الغنى ودخل تحت النصاب النامي المذكور ولا
المخس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السواثم من أى مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء
كان يساوي مائتي درهم أولا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أى مال كان وفي معراج
الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب الاخذ لانه لا يلزم من جواز
الدفع جواز الاخذ كظن الغنى فقيرا اهـ وهو غير صحيح لان المصريح به في غاية البيان وغيرها أنه
يجوز أخذها لمن ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش
كما صرح به في البدائع (قوله وعبد وطفله) أى لا يجوز دفع الزكاة وما لم يحق بها العبد والغنى وولده
الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأقاد ان المراد بالعبد غير
المدينون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة
عند الامام لماعرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمع القن والمدير وأم الولد والزمن الذي ليس في
عيال مولاه ولم يجد شيئا أو كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير واختاره في
الذخيرة لانه لا ينفى وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغنى وعدم
قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

وهو

الوزن خاص بالموزون لتأنيته فسه أما المعدود
كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فافي البحر والنهر والمخ مرور على ما في الظهيرية وما في الشربلالية على ما في المحيط وبهذا
يندفع التنافي بين كلام القوم اهـ لمخصاقت هذا ممكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التنافي
أمام عدمه على ما ادعاه الشربلالي فلا حاجة اليه لعدم التنافي تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير) أى
الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة فسه نظرفانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه
ما يقتضى اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى
ليس بمصرف لغناه فان السبيل غنى ولا صدقة لغنى أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأدون مدينون وهو لا يملك المولى
كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فلا يجوز ان يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اهـ

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فصرف فالأولى الإطلاق كما هو المذهب وقد تقدم أن الدفع إلى مكاتب الغني جائز وإنما منع من الدفع لطفل الغني لأنه يعد غنيا بغناء أبيه كذا قالوا وهو بعيدان الدفع لولد الغنية جائز إذا لا يعد غنيا بغناء أمه ولو لم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمّل الذكر والأنثى ومن هو في عيال الأب أو ألعلى الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لأن الدفع لولد الغني إذا كان كبيراً جائز مطلقاً وقيد بعبد وطفله لأن الدفع إلى أب الغني وزوجه جائز سواء قرض لهائقة أولاً (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم بحديث البخاري نحن أهل بيت لا نحل لنا الصدقة ولحديث أبي داود ومولى القوم من أنفسهم وأنا لا نحل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصر النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي لهب قيد حل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشمياً فإن تحریم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبعاً لما في الهداية وشروحه باباً على وعباس وجعفر وعقيل وحث بن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحاً بأجراج أبي لهب وأولاده من هذا المحكم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم وأبو لهب كان حريصاً على أدى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها ابنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثاً لأقرباء بني وبين أبي لهب ونص في البدائع على أن الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقيد لأن الإمام الكرخي ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد بني هاشم لأن بني المطلب تحمل لهم الصدقة وليسوا كبن هاشم وإن استووا في القرابة لأن عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لأن العباس والحارث وعثمان النبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل أخوان أبي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لأبي طالب أربعة من الأولاد ولد له طالب فنان ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشرة سنين وبين عقيل وجعفر عشرة سنين وبين جعفر وعلي عشرة سنين وأمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدى في الواجب يظهر نفسه بأسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالمناء المستعمل وفي النقل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كن تبرع بالمناء اهـ وإنما لم يلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لأن الأصل بقاءه في عدمه وإنما قلناه في المناء لأن النص الوارد بالوضوء على الوضوء نور على نور إذا زاد النور بقضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصراً وفيها عن العتاني أن النسفل جائز لهم بالأججاع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه إلى النوادر ومشى عليه الأقطع في شرح القدير واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح الجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لإطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره أن الحل مقيد بما إذا ساءهم أما ذالم يسمهم فلا لأنها صدقة واحدة وردة المحقق في فتح القدير بأن صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم

(قوله إذا كان كبيراً)

أي بالغاً كما في القهستاني

وبه علم أن المراد بالطفل

غير البالغ

(قوله وفيه نظر الخ) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنسبة للعارض لا بعارض اهـ ولذا اوجب بعضهم بان مراده لا ايجاب واجب
 بايجاب الله تعالى اهـ وبالحاجة فإذ كره المؤلف لا يدفع بحث الحق اذ بعد جعل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل
 كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذي ينبغي اعتباره الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الانساء
 عليهم الصلاة والسلام منزهون عن ذلك اهـ وفي حواشي مسكين عن الحموي عن ابن بطال انفق الفقهاء على ان أرواحه

عليه الصلاة والسلام
 لا يدخل في الذين حرمت
 عليهم الصدقة قال ثم قال
 الحموي وفي الغني عن
 عائشة رضي الله تعالى
 عنها قالت انا آل محمد
 لا تحل لنا الصدقة قال
 فهذا يدل على تحريمها
 عليهم (قوله باجتهاد
 بدون ظن) أي بان اجتهاد

ولو دفع بتحريمه فبان انه غني
 أو هاشمي أو كافر أو أبوه
 أو ابنه صح ولو عبده أو
 مكاتبه لا

ولم يترجح عنده شيء وقوله
 أو بغير اجتهاد أصلاً أي
 بعد الشك بدليل قوله
 الآتي لانه لو دفعها ولم
 يخطر بباله الخ وقوله أو
 بظن انه بعد الشك ليس
 بمصرف الظاهر ان قوله
 بعد الشك من تصرف
 الفاسخ اذ لا موقع لذكره
 هنا ومحله أن يذكر عقب
 قوله أيضاً فتصير العبارة
 هكذا أو بغير اجتهاد أصلاً
 بعد الشك أو بظن انه
 ليس بمصرف الخ (قوله

كالنفل لانه متبرع بتصدقته بالوقف اذ لا يقاب واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر
 وبذلك لم تصرف صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر
 اهـ وفيه نظر اذ لا يقاب قد يكون واجباً كما اذا كان مندوراً كان قال ان قدم أي فعلى ان أوقف
 هذه الدار صرح الحق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالاً كيف يلزم النسبة وليس من
 جنسه واجب واجب بانه يجب على الامام ان يقف مسجد ايمان بيت المال للمسلمين وان لم يكن في
 بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط
 منه شيء فقال ان وجدته فقلته على أن أقف أرضي هذه على أبناء السبيل فوجدته كان عليه الوفاء به فان
 وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الأقارب والأجانب جاز اهـ وأطلق الحكم في بي
 هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للإشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام انه يجوز الدفع الى بي
 هاشم في زمانه لان عوضها هو خمس المحس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى
 مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد رواية بيان الهاشمي بجوزله
 أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقاً وقيل بمولى الهاشمي لان مولى الغني
 يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لهال لكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عموم
 أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاستيعابي في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمها والا فمولى
 القوم ليس منهم من جميع الوجوه ألا ترى انه ليس بكقولهم وان مولى المسلم اذا كان كافراً اتواخذ
 منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اهـ وفي آخر منسوط الامام
 السرخسي من كتاب الكسب وتكلم الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أم أحل لهم
 الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان يحل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضاً ولكن كانت تحل
 لقربائهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بآيات حرم الصدقة على قرابته اظهار الفضيلة وقيل بل كانت
 الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحريمه
 فبان انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخاري ك ما لو
 يازيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها زيدا الى ولده معن وليس المراد بالتجري الاجتهاد بل غاية
 الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفاً وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير
 اجتهاد أصلاً أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجزئه وكذلك لم تبين شيء
 فهو على الفساد حتى تبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن انه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف
 يجزئه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة
 وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يحشي عليه الكفر ان الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية
 لا تنقأ طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة ثابت عليها وقيل بان يكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به خاصية مطلقاً ممنوع فقد صرح
 الاستيعابي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اهـ وفيه انه لا يتحول ما أن يراد بالغني في كلام الاستيعابي ما هو المتبادر منه
 وهو ان يكون مالك نصاب أو لابان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول فالدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما
 حله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما بان في آخر

الباب وهي مندوبة وقبولها استسنة على ان كلام الاستيعاض الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه الحرمة
حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فاذا اجتزأ به يكون مانع الزكاة والمراد بقوله سم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قرينة
غير الزكاة كالا يخفى وانى يتوجه المنع (قوله وأطلق الكافراج) قال في كفاية البهي في دفع الى حربي خطأ ثم تبين جاز على رواية
الأصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الا قطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قولي الشافعي
وقوله الا خر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غنى أو هاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع
منعقد انه لو كان مستأمنًا أو حربيًا فانه يجب الاعادة اه ونص في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما اذا ظهر انه حربي واطلاقه

في الكفر بقوله أو كافر
من غير تقييد بالذمي يدل
على الجواز كذا في شرح
الكنز للعلامة ابن السبلي
شيخ المؤلف صاحب
البحر (قوله وهي واقعة
في زماننا) قال الرملي قد
يفرق بين المسئلتين بان
الوصي في مسألة المعراج
وجدت منه المخالفة
حقيقة لا به مأمور بالدفع
الى الفقراء وقد أعطى
الى الاغنياء وفي الواقعة
لم توجد المخالفة حقيقة
لان المأمور به شراء دار
وظهور انها وقف لا
يوجب المخالفة كالاستحقاق
يدل عليه ما في التتارخانية
عن نوادر هشام رجل
ترك ثلاثة آلاف درهم
وأوصى الى رجل أن يعطي
عنه نسمة بالف درهم
فاستترها الوصي بالف
وأعتقها ثم استحققت فلا
ضمنان على الوصي وان

ولم يحظر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز لا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه مصرف
الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم
يظهر له شيء لا يلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين
أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلاف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى
القول ناه لا يطيب قيل يتصدق به بحسبه وقيل يرد على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق
الكافر فعمل الذمي والحربي وقد صرح به ما في المبتهنى بالمجتمعة وفي المحيط اذا ظهر أنه حربي فيه
روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرينة أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان
معزبا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حربي ولو لم يستأمن لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا
بان صلته لا تكون برأيه والذم بجز التطوع اليه فلم يقع قرينة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول
والقروع وان المديبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسهي كالمكاتب عنده وعندهما
حرم يدون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو أوصى بثلاث ماله للفقراء فاعطاهم الوصي ثم تبين
انهم اغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسخ والوصية حق
العباد فاعتبر فيها الحقيقة لا ترى أن النائم اذا أتلف شيئا يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية
وقياسه ان الوصي بشراء دار ليوفقه اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف الغدير وضاع الثمن
أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولانه لو اختلط أو انى ظاهرة بخسة أو ثياب كذلك وكانت
الغلبة للظاهر فتحري فيها ثم تبين خطؤه بعبء الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه
بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة الكتاب والفرق له ما ان العلم بالشوب الظاهر
والماء الظاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدنا يكون الغلبة للظاهر لان الغلبة لو كانت للنفس
أو استوى لا يتحرى بل يتيم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالان والى أما الثياب
النجسة اذا اختلطت بالظاهرة فانه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتسعه في
فتح القدير وقد أخذاه من مسوط السرخسي من كتاب التجري وفرق بينهما بان الضرورة لا تحقق
في الان والى لان التراب ظهوره يدل عند البحر عن الماء الظاهر فلا يضطر الى التجري للوضوء عند
علمة الحاسة لما أمكنه اقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة الشرب عند العطش وعدم
الماء الظاهر يجوز التجري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مست للتجري لانه ليس للاستبر بدل

ظهور انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضادار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك
فسرى المبطالان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع القاسم في مسألة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينهما وبين ضم الحر الى
العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما بالاجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول
أبي يوسف المفتي به أو ضعف غلته كما هو قوله ما أو بور ودغصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كافي فتاوى قاضيخان أو
بقضاء قاض حنبلي ببيعته فان عنده يجوز بيع الوقف ليشترى به دله ما هو خير منه كافي معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالححر
مع وجود هذه الأسباب لبيعته والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لا يلهو لو كان له مائة الخ) عبارة ٢٦٨ النهر في شرح قوله وكره الاعناء بان يدفع الى فقير مائة يصير غنيا ما بان

يتوصل به الى اقامة القرض بوجه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالنوض فيها
فعل لا يجوز صلاة فيه فكذلك اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة
بالصلاة في بعضها فكذلك اذا كانت الغلبة لغيره اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الز
قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسايخ المختلطة بالمشقة وفي حالة الاضط
لال كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال
ومنها مسألة الزيت اذا احتلظ بودك الميتة فان كان المحرم غالباً او مساوياً له لا يجوز الانتفاع به
للاكل ولا غيره وان كان الحلال غالباً في حالة الاضطراب يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الا
يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح وبيع الجلود ومنها مسألة
اختلط موقى المسلمين بموقى الكفار فان كانت الغلبة لموقى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون
المسلمين وان غلب موقى الكفار او تساوى لا يصلى على أحد منهم الا من يعلم انه مسلم بالغلا
ظاهر الى ولاية يدفنون في مقابر المسلمين ومنها مسألة الاواني المختلطة والثياب المختلطة
وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من حواريه بعينها ثم نسيها لم يسه التحري
للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري
فعليه بكتاب التحري من المبسوط اول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطرب والاستفاضة
والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب
الشيء بالغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوي طريق
العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بالغالب الرأى وهو دليل
يتوصل به الى طريق العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة
الزكاة ما لو كان المدفوع اليه جالساً في صف الفقراء يصنع صبيحهم أو كان غائباً عن الفقراء أو سأل
فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضاً يعنى انه لو ظهر انه غنى لا اعاد عليه
(قوله وكره الاعناء وندب عن السؤال) أى كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا وندب الاعناء عن
سؤال الناس وانما صيغ الاعناء لان الغنى حكم الاداء فتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى
وبقر به نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فتعقبه صريح في تعقب حكم العلة انما
في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبي ان حكم
العلة المحققة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان وأجابا بان معنى قوله
الغنى حكم الاداء أى حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مصداقاً الى
الاداء بواسطة الملك كالاقتناع في شراء القريب فكان الاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي
مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلة له شبهة التقدم اهـ وانما عممنا في المدفوع ولم
نعيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف
ياخذوا احداً ويردوا احداً كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنياً لانه لو دفع مائتي
درهم فكثر اديون لا يفضل له بعد ديمه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلاً اذا ورع المأخوذ على
عياله لم يصب كلاً منهم نصاب وأطلق في استحباب الاعناء عن السؤال ولم يقيده بأداء قوت يومه كما وقع
في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال واطاعة أمري كدين

نصاباً أو يكره له حتى لو
كان له مائة وتسعة
وتسعون درهما فاعطاه
درهما كره أيضاً كما في
الظهيرية اهـ وهذا
ظاهر لكن الذي رأيت
في الظهيرية مثل ما ذكره
المؤلف ونصه قبيل كتاب
الصوم قال هشام سالت
أبا يوسف رحمه الله
تعالى عن الرجل له مائة
وتسعة وتسعون درهما
فتصدق عليه بدرهمين
قال ياخذوا احداً ويرد
واحداً اهـ وهو كذلك
في التارخانية عن المنتقى

وكره الاعناء وندب عن
السؤال

فلتأمل ثم رأيت في
حاشية فوح أفندي على
الدرر ذكر ما في النهر ثم
قال وهذا عند أبي حنيفة
ومحمد وقال أبو يوسف جاز
اعطاؤه مائتي درهم
بدون الكراهة وفوق
المائتين مع الكراهة ثم
ذكر ما في الظهيرية من
الجوهرة وقد راجعت
المنظومة ودرر البحار فلم
أجد هذا الخلاف نعم
ذكره في النهاية بلفظ
وعن أبي يوسف انه لا
بأس باعطاء المائتين
اليه بعد قوله يكره عندنا

فإذا دانه رواه عنه ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا
يرد على المؤلف انه لا يتناسب ما ذكره أولاً من كراهة دفع ما يصير به غنياً فلا يظهر ما سلكه في النهر تأمل

ثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نحر الاسلام من اراد ان
 تصدق بدينهم واشترى به فلوسا ففقرها فقد قصر في امر الصدقة لان الجمع كان أولى من التفريق
 وله وكره نقلها الى بلد آخر غير قريب وأحوج) أما العدة فلا طلاق قوله تعالى انما الصدقات
 للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور وخذها من أغنياهم ووردها في فقرائهم فلا
 معنى العدة لان الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى أهل اليمن أولا نه وردت في فقرائهم ففقرائهم فلا
 والاسلام لا طمع له في الصدقات ولا نه صحيح عنه انه كان يقول لأهل اليمن أنتوني بخميس أوليس
 ههنا الصغار من الثياب آخذ منكم في الصدقة مكان الشعر والذرة أهون عليكم وخير لا حساب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن أبي بكر فذاك اجماع
 المتكبرين عنهم عنه وعدم الكراهة في نقلها القريب للجمع بين أجرى الصدقة والصلوة ولا حوج لان
 المقصود منها سد خلل المحتاج فن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه
 لو نقلها الى فقير في بلد آخر أوسع وأصح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على
 العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر
 في نوادر المسطور رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار
 الحرب لكن تصرف زكاة الكل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم أفضل من
 فقراء دار الحرب اهـ وكذا لا يكره نقل الزكاة المجتلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة
 ماله المجتلة قبل المحول لفقير غير أحوج ومديون اهـ فاستثنى على هذا سنة هذا والمعتبر في الزكاة مكان
 المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل
 وجود سببه كذا في فتح القدير وصحيح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان
 الرأس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما
 ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزبا الى المسطور ان العبرة
 لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه وافق التصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره
 قاضيان في فتاواه متصرا عليه وحكي الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو
 الاصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكي القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان أبا حنيفة مع أبي يوسف
 (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحمل سؤال قوت يومه من له قوت يومه لمحدث الطحاوي من
 سأل الناس عن ظهر غنى فانه يستكثر من جر جهنم قلت يا رسول الله وما ظهر غنى قال ان يعلم ان عند
 أهله ما يغنيهم وما يغنيهم قيدنا بسؤال القوت لان سؤال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيدنا بسؤال
 لان الاخذ لمن ماله أقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السؤال لمن لا قوت
 يومه له جائز ولا يرد عليه القوى المكتسب فانه لا يحمل سؤال القوت له اذ لم يكن له قوت يومه لانه قادر
 بخصته واكتسابه على قوت اليوم فكانه ماله له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب
 الصدقة جائزا وان كان قويا مكتسبا لا اشتغاله بالمجاهدة عن الكسب اهـ وينبغي أن يلحق به طالب
 العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على أبيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زنيا
 واذا حرم السؤال عليه اذ مال قوت يومه فهل يحرم الاعطاء له اذ علم حاله قال الشيخ أكمل الدين في
 شرح المشارق وأما الدفع الى مثل ذلك السائل والمساألة فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه اعانة
 على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة الغنى أولن لا يكون محتاجا اليه لا يكون آثما اهـ ويلزم عليه

وكره نقلها الى بلد آخر
 لغير قريب وأحوج ولا
 يسأل من له قوت يومه
 قول المصنف وكره نقلها
 (الح) قال الرملي قال
 الزبلي فاما كراهة النقل
 لغير هذين فلقوله عليه
 الصلاة والسلام لمعاذ
 حين بعثه الى اليمن اعلمهم
 ان عليهم صدقة تؤخذ من
 أغنياهم ترد في فقرائهم
 ولان فيه رعاية حق
 الحوار فكان أولى اهـ
 أقول يؤخذ منه انها
 كراهة تنزيه (قوله
 والمنقول في النهاية الخ)
 ظاهره انه لم يرم من صرح
 بظاهر الرواية مع انه في
 النهاية وكذا في العناية
 صرح بانه أي ما في المسطور
 ظاهر الرواية كما نقل
 عبارتهما في الشرح بلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاحاطة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لانه السؤال
 بخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك (باب صدقة الفطر) (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه
 بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم اكل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم
 الا مساك عن الاكل والشرب والكلام اهـ فليست مامعنى كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اهـ وقد يجب ان المراد
 انه حقيقة شرعية جعلت اسمها الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام
 على كل مفطر شرعا وذلك لم يبعد قبل الاسلام فلما كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به احد من اهل اللسان كما هو قول
 المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة احاديث ساقها في الفتح منها ما سيذكره
 المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فولد حتى عد به بعضهم من لحن العامة كذا في شرح الوقاية
 اهـ والمراد الفطرة اسم للصدقة ٢٧٠ مخصوصة والافطر الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها احكام الهبة من جهة الرجوع
 فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة وله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم
 بالغني من ملك لصا بالكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة
 في الاستداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان اخذها والمحرم فقط
 فليست امل والله تعالى اعلم

(باب صدقة الفطر)

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم
 ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة
 الرجل في تلك المثوبة كالصدق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح
 عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الحلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض
 فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في
 شرح النقاية والكلام ههنا في كيفية اوقيتها وشرطها وحكمها واسبابها وركناتها ووقت وجوبها
 ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان
 ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر امر اجاب والامر
 الثابت بطني انما يفيد الوجوب والاجماع المتعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض
 لانه لم ينقل تواتر اوله اقلوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقبل
 تجب وجوبها مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العشر كالزكاة وصححه في البدائع معولا

قال تعالى فطرة الله التي
 فطر الناس عليها وفيه
 ان صاحب القاموس قال
 الفطرة بالكسر صدقة
 الفطر والحلقة التي خاق
 عليها المولود في رحم أمه
 والدين اهـ وظاهر انها
 عربية بالمعنى المراد هنا

(باب صدقة الفطر)

لكن اعترضه بعضهم
 كائنه فوح أفندي بانه
 غير صحيح لان ذلك المخرج
 يوم السيد لم يعلم الا من
 الشارع فاهل اللغة
 يجعلونه فكيف ينسب
 اليهم فلفظ صاحب
 القاموس الحقايق
 الشرعية بالحقايق اللغوية
 وهذا كثير في كلامه

وكله غلط يجب التنبيه له اهـ وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب
 ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أحدها فمما عدى من الاصول اهـ وهذا كله
 على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الحلقة وقد رنا مضافا أي صدقة الحلقة كما قاله بعضهم على
 معنى زكاة البدن انهم حقة لغوية قطعا (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك ضرر طابه في البدائع وانما يفهم منه
 وعبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال المحسن بن زياد
 وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه
 كالأفحية وجه قول العامة ان الامر بآدائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلا أو آخر العمر كالامر
 بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاصيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان الاستحباب أن يخرج قبل
 الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل وقوله عليه الصلاة والسلام اعنوهم عن المسئلة في هذا اليوم اهـ

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحرير يرجح لما قبل الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

الفر وعبارة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعاق الجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثائه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبيده أو عبيد لهما

بل هو الظاهر لقربة ولا نهم كانوا يجادلون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال نفسه والظاهر انه باذنه وعليه فدل ذلك على عدم التقيد باليوم اذ لو تقيد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد جعل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوهم في هذا اليوم

بان الامر باداءها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر وورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة في عدة قضاء قال راجح القول الاول وأما بيان كسرها وشرطها وسببها ووقتها فمفسياً في مفصلاً وأما ذكرها فهو من الاداء الى المصروف فهي التملك كالأكاة فلا تسأدى بطعام الاباحة وأما حكمها فهو والخروج عن عهدة الواجب في الدنيا أو وصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو محال لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجعلها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغنى كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً للحمد بخلاف العشرة فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقائه الارض في أيدينا به والعبادة تتعلق بالنساء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبة والعبادة لا يتبدد الكافريه ولا يبقى عليه خلافاً للحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لا عناء الفقير للحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلاً عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كما عدم كماله المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجهم يذكرونها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلاً عن حوائجهم وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيدها بالنصاب بالنمو وكفى الزكاة لما قدمناه ولا نحتاج بها بقدرة ممكنة لا مبسرة ولهذا هو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي أو الوصي اخراجهما من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سبباً فافاد انه لو عمل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البرازية الا اذا كان الاب محبوا فقير فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان محبوا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ محبوا أو جن بعد بلوغه خلافاً لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير انهما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن في عياله بغير امره جاز مطلقاً بغير تقييد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبيده لخدمته ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبيده أو عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه من عونه وبلى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث أدوا عن عتقون وما بعد عن يكون سبباً لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو مان صغيراً أحنبنا لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولي الشافعي ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يبدل علمها نص ولم يقع علمها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهوره وتعلق الجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافاً لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية في التارخانية عن الخط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصلية والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجتماع الى قوله ونعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه (قوله لو مان صغيراً) بالنون

آخره أى قام بكتابه (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول في الحائض ليس على الحدان يؤدى الصدقة عن أولاديه العسر إذا كان الأب

٢٧٢

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال إن نفقة الفقير واجبة على الإمام في بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك لعدم الولاية وفيه بحث لأن المراد أدوا على من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستعصى والمشترك وفيه بحث لأن المراد أدوا عن تلزمكم مؤنته كولد الصغير والعبد فخرج الصغير لا حنى إذا ماله لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا في فتح القدير ونحو جت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الأصول والأقارب وخرج العبد المشترك أو العبد لعدم كمال الولاية والمؤنة وخرج ولد الولد فإن صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فإن ولايته ناقصة لا تنقلها اليه من الأب فصارت كولاية الوصى وتعقبه في فتح القدير بالترقي بين الحد والوصى لوجوب النفقة على الجددون الوصى فلم يبق إلا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له بالفرق بين الحد والوصى كشتري العبد ولا مخلص الأبرج حرج رواية الحسن أن على الحد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الحد الأب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن هذه والتبعية في الإسلام وهو الولد والوصية لقراءة فلان اهـ وقد يجب عنه بان انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لأنها لا تثبت إلا بشرط عدم الأب ولا نسلم أن ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتهية بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الاتساع واختار رواية الحسن في الاختيار وأطلق الطفل فشمع الذكر والأنثى العسلة المذكورة وهو وجوب نفقة عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه أن البنت الصغيرة إذا تزوجت وصلت إلى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الأب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به في الخلاصة وشمل الولدين الأبوين فإن على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لأن الطفل الغني بملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لأنه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لأنه يؤدي إلى الثنى وهو تعدد الوجوب المسالى في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيده ولو كان غير مدينون لكونهم للتجارة كذا في النهاية وفي القسمة له عبد للتجارة لا يساوى نصابا وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطره العبد وإن لم يؤدي إلى الثنى لأن سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اهـ وأطلقه فشمع المدينون والمستأجر والمرهون إذا كان عنده وفاء بالدين والعبد الحائض عمدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عنه بحج يوم الفطر والعبد الموصى برتبته لأنسان وبخدمته لا سحر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته إلى أنه لا يخرج عن عبده لا بقى ولا عن المغصوب المحجود لا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لأنه خارج عن يده وتصرفه فائتبه المكاتب ولا عن خادمه بأجارة أو عارة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل وإلى أنه ليس في رقيق الإخماس ورقيق الأقوام مثل زرم ورقيق النقي والسبي ورقيق الغنمة والأسرى قبل القسمة صدقة إذ ليس لهم مالك معين كذا في البدائع (قوله ويتوقف لوميبعا بخيار) أى يتوقف وجوب صدقة الفطر لوم يوم

مقتضى كلام البدائع أن الخلاف في المشتكين كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال في النهر أقول على تقدير تسليمه لا يجوز أن يقال كذلك في الجدمع الأب على أن انقطاع ولاية الأب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لوميبعا بخيار

بخدمته لواحد ويرقبته لا سحر حيث تجب صدقة فطرته على الثاني ولا تجب مؤنته الأعلى الأول ولم أر من أجاب عنه وما في الشرح من أنها لا تجب على أحد فسبق قلم كما في الفتح وكان منشأ توهمه ما مروى يمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة إنما هي للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أى وجوب النفقة على المالك ألا ترى أن نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اهـ وأجيب عن الزيلعي بأنه محمول على ما بعد موت

السيد قبل موت الموصى له ورده نامل (قوله بين الأبوين) أى بان ادعى الطفل الفطر رحلان (قوله لأن سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو مالبة التجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الظاهر أن المسئلة مصورة في غير الفن كالمديروأم الولد فإن الفن إذا أسره أهل الحرب ملكوه

القطر والمبيع فيه خيار فمن استقر المالك له فهو عليه لان المالك والولاية موقوفان فكذا ما ينبغي
عليه مما اطلق الخيار فعمل ما اذا كان الخيار للبائع او المشتري اولهما وقيد بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان المالك له وقت الوجوب لانها لا تشمل التوقف لانها تجب لحاجة المالك
للحال فلو جعلناها موقوفة لمات المالك جوعا فاعتبرنا المالك فيها الحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك والتفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهر شرح القندوري
من خيار الشريط ولم يعلمه ولعل وجهه ان المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف واشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقفة ايضا بان
استتراه للتجارة بشرط الخيار فتم المحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فيزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مر يوم الفطر
فالامر موقوف وان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب او روية
بقضاء او غير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتقاه والابان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهم ما قصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكأن كان لا يبق بل أشد وفي
الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان أحاز المسالك البيع بعد يوم الفطر فعلى الميزر والعبد المشتري
شراؤا اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يردده ولم يكن باعه
المشتري أو أعتقه والصدقة على المشتري والعبد المجهول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم يقبضه لانها ملكه بنفس العقد ولها انجاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول
بها ثم مر يوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبي
حنيفة وعندهما تجب عليهما وفي الاصل لا صدقة في عيد المهر في يد الزوج اهـ ما في الظهيرية بلفظه
(قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل
من الزبيب في تجب أي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الى آخره لمحمد بن أبي بصير فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرة والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعبد الناس به مدين من خنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه
الحق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما
صرح به في الكافي وأفادانه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور ولا احتياط فيما قلنا وهو ان يعطى نصف صاع دقيق خنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الخبر انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكأن كان كذا وكذا غيره من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالات وجعله
الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر
ورجحها الحق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزبيب القدر

نصف صاع من بر أو
دقيقه أو سويقه أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في التهر لم يلجأ إلى ما أخذ هذه
الاشارة بل ربما افاد
التقييد بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

صبح يوم الفطر من مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا يجب وصح لو قدم أو أخر (قوله ورده في البناء الخ) قال في المعراج وقال صاحب البناء فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان الكل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر والجراج خمسة أرطال وثلاث رطل بالعمري وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استاراً أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استاراً سواء (قوله يقتضي رفع الخلاف المذكور) أي المسد كور عن أبي حنيفة وعن محمد بن مفضل أن المعتبر في الصاع ما يسع ذلك المقدار مما يتساوى كياه ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط بل لانه لو كان المعتبر الكيل لحاز دفع نصف صاع كياه أكثر من وزنه ولو كان المعتبر الوزن لحاز دفع عكس ذلك

والقيمة والصبر في قوله وهو ما أتى إلى الصاع وتقديره بما ذكره من أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاثون منه قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبو يوسف لما حرره وجده خمسة وثلاثون رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون استاراً والبغدادى عشرون وإذا قلنا ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدينة وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمد بن مفضل ذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان له كره على المعتاد وهو ما عرف بمذهبهم ورده في البناء بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار يكسر الهمة أربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالأرطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد بن مفضل يعتبر كلاً لان النص جاء بالصاع وهو اسم للميزان حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها إلى الفقير لا يجزئه ليجوز أن يكون الحنطة ثقبلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر كلاً لا يختلف كياه ووزنه وهو بالغدس والماسخ فبما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاث من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخاتمة يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيه ووزنه كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى من وزن الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة إلا كيه وهو قول محمد بن الأمان يتقن أنه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولاً وفيها أيضاً يجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من تمر ومثله من الحنطة وجوز في الكفارة وذكر الامام الزندوستي في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومثله من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة حاز عندنا خلافاً للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالكيل لانه لو أدى نصف صاع ردى وجاز وان أدى عشرين أو مائة أدى النقصان وان أدى قيمة الردى أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين أو القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع بحاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الخاتمة اذا كافوا في موضع يشتركون الاشياء بالحنطة كالدرهم (قوله صبح يوم الفطر من مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا يجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على أنه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهر فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أي وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البستاني ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافي فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج إلى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد الحديث المحكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقيسها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول أعظمهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لو قدم أو أخر) أي صح أدائها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فله كونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولها قالوا الوقت لعبداه اذ جاء يوم الفطر فانت جرحاً

يوم الفطر عتق العبد ويحب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعسول يقارنها وكذلك كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم المحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبيده ان عتقك فانت حر حيث يضح البيوع كذا في النهاية فصار كتحديم الزكاة على المحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق لانه قياس والتدفع به مافى فتح القدير من ان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس لكونه وحيد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وأطلق في التقديم فشمع ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضيهان وقال خلف بن أيوب يجوز التحجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تحجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأييد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التحجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز التحجيل مطلقا كافي الهداية وأما التأخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا كافي سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لان من قبل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه بأثم بتأخيرها عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو الكرخي وصرح الولوالجي وقاضيهان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاغناء فيعيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف في حوازه لا يفرع كالمراة اذا أمرها زوجها باداء صدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير اذن الزوج ودفعت الى الفقير جازعها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا لهما وهي مجبولة على قولهما اذا أخاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعاله في حيرة الفقهاء بانها لما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لحصته لان الخلط استهلاك عنده بقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع وتجاوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر الزندوستي ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحدهما ولا السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى أولاد أخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم الى خيرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محايي حتى يبدأ بهم فيستحاجهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه ويتبعني أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله ولا خلاف في حوازه) أي لا خلاف معتدا به كما قال في الدر المختار والافقد صرح في مواهب الرحمن بالتحلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فيهما (قوله وان كانت نفقتها عليه) فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباح لاجلها ولا عمل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها تبعه للنفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد استوفت النفقة من ملكه تامل

(قوله على آريه) قال الزملي الاربي الماعف قال في مختار الصحاح ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للماعف آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لماسي الفتاوى الظهيرية) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر خر وطاعن العهدة بخلاف صوم وتوهم في الجران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعي ان الأولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان مجنس الغدية وأما قدرها فينبه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صر حوايان صياما جاءهما لصا ثم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان الالدالة على

(كتاب الصوم)

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالبة لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة لخصوصه ومن يجازيه صام القريش على آريه اذ لم يختلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سبب كره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لماسي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ففدية من صيام اهـ وركبته حقيقة الشرعية التي هي الامساك المخصوص وسببه مختلف في المنذور والمنذور لا به تحمیل بعد وجود السبب وفيه خلاف في بعينه كرجب أو يوم ما بعينه فصام غيره أجزأ عن المنذور لانه تحمیل بعد وجود السبب وفيه خلاف في محمد كما في المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الحنث والقتل والظهار والعطء وسبب رمضان شهو جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا في ذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهو الشهر حتى استوى في السبيبة الايام والليالي وذهب الدبوسي ونحو الاسلام وأبو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه وثمره الخلاف تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو محننون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتفر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي في شرح المعنى لأن الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح محننونا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكاه ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لأن السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتسام تقريره في الاصول وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والمالوع والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل للوجوب ولا الاداء ولهذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا اياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسبيبة كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

(كتاب الصوم)

قارن الوجوب ويسند ك المؤلف بتحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المتن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عرفت في المجتبي وغيره والظاهر ان المراد الاقامة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافالا فاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها اذا

كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجع القضاء في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمره ان يتناق أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو ان لا يكون الخلاف فيها مبني على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمره الاختلاف الخ ومما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمره في الفروع فلتأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادة فيما يختاره وبهذا يندفع ما أوردناه قبلا لكان التعليل ينبوع هذا التأويل

فلنأمل (قوله وزاد في فتح القدير) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث) لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه (قال في النهر) ظاهر كلامهم كما سبقت أن النهي فيه المعنى مجاور وهو الاعتراض عن الضيافة فيعدان فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغصوبة (قوله للاجماع على لزومه) اعلم أن من قال بالوجوب استدلالاً بقوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خض منه النذر

بالعصية وماليس من جنسه واجب كعبادة الرض وماليس مقصودا لذاته بل لغیره كالرضوه فصار ظنيا كآية المؤولة فافاد الوجوب قال في النهر وفي عدول المحقق إلى الاجماع تسليم لدعوى التخصيص قبل وفيه أي التخصيص نظر إذ من شرطه المقارنة والتخصيص غير معلوم فضلا عن كونه مقارنا وأيضا قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه حص منه المجانين والصبيان ولم ينتف عنه اثبات الفرضية وعليه فلا حاجة للاجماع على أنه ممنوع بدليل ان حاجته لا يكفر وقد قال في أوائل السير من المحيط البرهاني والذخيرة الفرق بين الفرض والواجب ظاهر نظر إلى الاحكام حتى ان الصلاة المنذورة لا تؤدي بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر اه ولو كان ثمة اجماع لكانت تؤدي بعده قال بعض المتأخرين

القضاء للخرج واختاره صاحب الكشف فقال ان المجنون اهل للوجوب الا ان الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعاً للخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستعراق المجنون جميع الشهر اه وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الافاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستثنين بوجوب القضاء على المغمى عليه والنائم بعد الافاقة والانتباه بعد نضى بعض الشهر أو كله وكذا المجنون اذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر انه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء وأما ما استدل به العامة بان وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لاحالة وانما يستدعي فوات العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الخوض والنفاس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الخائض والنفاس وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنهما شرط الاداء وتسامه في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو الصحة والاقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الخوض والنفاس والنية كذا في البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الاول لان الكافر لا نية له فخرج باشتراطها ولم يجعلوا العقل والافاقة شرطين للصحة لان من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغشى عليه يصح صومه في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانهم من المجنون والمغمى عليه لا تتصور لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يشاب عليه كذا في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب والكون في دار الاسلام لان المجري اذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة الوقت القابل لخرج الليل وفيه بحث لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قبضه ولهذا كان التحقيق في الاصول ان القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لان المقيد به كذهب اليه فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب وبيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه فالاولى أن يقال والا فالثاني ان لم يكن منها عنه والا فالصحة فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب وبطل وكره تنزيها وتحريرا فالاول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر وينسب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعده عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكره تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريرا أيام التشريق والعيدين كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان أن يصوم يوما قبله فلا يدره كما في يوم الشك ولا يظهر ان يضم المنذور بقسمه الى المفروض كما اختاره في البدائع والجمع ورجمه في فتح القدير للاجماع على لزومه وان يجعل قسم الواجب صوم التطوع

والمحقق ان التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالعصية ويحويها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقر له وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر ولم ينعقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محذور (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الح) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واطب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع تركه ما لا عذر فيه وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحرير وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة وتركه مرة تعليم الجواز كذا في شرح النجاة ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع ايضا وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا بكرة الصوم في يوم العيد واما التشرية والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه مترها وليس بصحيح لان الافطار واجب محتم ولهذا صرح في الجمع بحرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا ما لم تثبت كراهيته لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم وترتب على فعله الثواب بخلاف النغلة المقابلة للندية فان طاهره يقتضي عدم الثواب فيه والافطار مندوب كما لا يخفى ومن التكرره صوم يوم السبت على ما سنده كره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة الحاج ان أصعبه ومنه صوم يوم السبت بانقراده للتشبه باليه وبتخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانقراده مستحب عند العامة كالاثني والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم السبت بان يمسك عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدائع ومنه ايضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والندر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحاق وصوم جزاء الصدق وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا فطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أولا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرط اقبسه وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مقوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء والا لول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ولحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه والثاني رمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاستيعاب مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدتها تبين الاشياء ومنها انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انتقلت الى الامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته تعالى فالأولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحية ومنها علة تحال الفقراء ليرجعهم فطعمهم ومنها موافقتهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو بسببها في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا التارك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف

المستحب جعله في المحظور يعرّف المندوب فالأولى ما عليه الاصوليون ثم النقل في اللغة الزيادة وفي الشرع زيادة عبادة شرعت لنا لعلنا فيشمل الاقسام الثلاثة ولذا ترجم المصنف بقوله باب الوتر والنوافل لكن المراد بالنفل في كلام الفتح ما قابل المسنون هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله والمندوب وظاهره ان المراد به ما رادف المباح مما لا ثواب فيه ولا سبك ان كل صوم لم يكن مكروها ولا محرما يثاب عليه فلذا اضطر المؤلف الى التفرقة بين المستحب والمندوب وبيان ان المراد بالنفل في كلامه المندوب املا برده عليه المحذور هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله على ما سنده كره) أي من التفصيل الآتي

عند قوله ولا يصام يوم السبت الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانقراده) وكذا يوم الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النوروز والمهرجان اذا تعمده ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قيل في يوم السبت والا حد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سدر عبارتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح التكراره فراجعته وفي الفتح بعد ما روي باختلافه فيقول الفصل وصلها يوم الفطر وقبل بل يفرقها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا فيه) أي فاذا تحال الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فاذا فطر في خلاله لا يستقبل بل يبنى على ما فات

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كلف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف
 الا بمقدور والمعدوم غير مقبولان تفسير القادر عن ان شاء ففعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء
 ترك وتعممه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من افطر ناسيا فانه محسب حكما واختص
 الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل
 بالدل معتادا واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي وأراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط
 الصحة وتقدم انما ثلاثة فخرج الكافر والمحائض والنفساء والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض
 والنفساء اشتراط عدمهما الا ان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك
 ادخال شيء بطنه اعم من كونه مأكولا او لاسيما في من ابطاله بادخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل
 الى الدماغ فانه مفطر كما سيأتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذ افا وصل الى الدماغ وصل الى الجوف
 كما صرح به في البدائع على ما سيأتي وفي البرازية استنشق فوصل الماء الى فيه ولم يصل الى دماغه
 لا يفسد صومه (قوله) وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار
 شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم
 ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتشعرية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
 لما انهم من الاعتقادات لا لفقهاء شوبها بالقطعي التأييد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
 فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
 وهو في الاصل من رمضان اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والالف
 واليون قال الجوهري يجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلطين
 وشاططين وقال ابن الانباري رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذرانه فرض على الاظهر والمراد
 بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة او مندوبا او مكرها وأشار الى أنه لو نوى
 عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتشعر في آخر
 الليل ثم يصبح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداة واستدل الطحاوي بعدم
 اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من أكل فليسك بقية يومه ومن لم يكن
 أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة ففيه دليل على ان من تعين عليه صوم
 يوم لم ينوه ليلته تجزئه النية نهرا فوجب حل حديث السنن الاربع لا صيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينو وقت طلوع الفجر ان أمكنه أو من الليل
 كما في البدائع أو على ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام
 الثاني لا ينو في حاصله لا صيام لمن لم يقصد انه صائم من الليل أي من آخر أجزائه فيكون نفيا للصحة
 الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب أن يخص عمومهم بما روي بناء عندهم
 وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه بخصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والخصيص اذ
 قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
 هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فالحاصل ان صوم عاشوراء أصل وأحق به صوم رمضان
 والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
 انما يصلح مخصصا للغير لا بالنسخ ولوجزينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن
 اذ لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب أن يحاذي به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان وتظيره

٣ (قوله) خص بعضه بالتح
 يوجد في بعض النسخ
 هذه العبارة هكذا
 وعندنا لو كان قطعيا
 خص به يعني ان القطعي
 خص بنص جازي تخصيصا
 بعد ذلك بالقياس
 فكيف اه مصححه

وصح صوم رمضان والنذر
 المعين والنفل بنية من
 الليل الى ما قبل نصف
 النهار

(قوله) والمراد بترك الاكل
 التح) قال في النهر بعيد لان
 الصوم لا يختص بالكف
 عما يؤكل كما سيأتي
 بافطاره بادخال نحو
 الحديد فلو قال المصنف
 كما في الفتح هو وامساك
 عن الجماع وعن ادخال
 شيء بطنه أو ماله حكم
 الباطن من الفجر الى
 الغروب عن نية لكان
 أحود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لافادته مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها باختلاف ما في أصله اذ ليس المراد ان نية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السري في التغيير وأما ذلك الاطلاق فممنوع فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طسوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذا ألفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير برع ان تقييد النهار بالشري كفاي النغاية بما لا حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي الحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال وبمطلق النية ونية النفل

وأصح من هذا ما في التارخانية عن المحيط وأما تظهر ثمة الاختلاف بين اللفظين يعني قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني اه بحروفه (تبيينه) اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله يقدر نصف حصه فخره في كان

من النذر المعين ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي روينا فانه حينئذ يكون اطلاق الحكم لفظ بلا لفظ بنص فيه وإنما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما روينا من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها للتجوز في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط خصوصا ومعنا نص السنن بمنعها من النهار مطلقا وعصبيه المعين وهو ان لا أكثر من الشيء الواحد حكم الكل وإنما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيه مباشر حقيقة أو حكما كالمقدمة بلافصل لان الصوم ركن واحد ممتد قبله وخود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافها فانهما أركان قيد شرط قرانها بالتصدق على أدائها والا حلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار لتكون أكثر اليوم متبوعا ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كفاي النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لغة وقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري واختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائغ المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائما ولا قضاء عليه ان أفطار وقال أبو يوسف يكون صائما وعليه القضاء اذا أفطروا كبر بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائما عند أبي يوسف خلافا ل زفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق علمهما فصار كالقضاء ورد بانه من باب التغليظ والمناسب لهما التحفيف وفي فتاوى قاضيان من رخص أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الإشارة مدفوعة بصرح المنقول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والاولا الحجة وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل أما في رمضان فلان الشارع عيّن له فرض الصوم فانه في شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصحة نية صوم مبين له كالنفل والكفارات بناء على لغوا الجهة التي عيّن فيها الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالاخص يجوز يديصاب بالاعم كالساكن وجهور العلماء على خلافه قال في النحر وهو الحق لان في شرعية غيره انما توجب حصة لو نواه وفي حصة ما نواه

الباقى للزوال أكثر من هذا النصف صح والافلا في مصر والشام أصبح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصه الفجر لا يزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصه ولو بنصف درجة صح الصوم كذا سره شيخنا مشايخنا ابراهيم السائحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في الترفيع تدافع أدب بقدر هذه الإشارة يكون النفل صفة كاشفة والصفة بالمناظر خاصة بربما أن يكون في الكلام على اختصاص إصابة رمضان به وقوله لا في فعلم هذا الخ يقتضي أن يكون قبله فتدبره والصواب أن يجعل قبله ولا دلالة في الكلام على إصابة رمضان بنية واجب آخر إلى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالقصود وما هنا أوفى حيث ٢٨١ قال وان أطلق أو نوى واجبا

آخر في غير نذر ونفل وسقرو يعلم منه الصفة فيما إذا نوى نفلا بالاولى (قوله وإذا وقع عما نوى إلى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب استقاطه من هذا المحل لأن قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ مثلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (قوله وتعبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي أن ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائلين بالتفصيل بل مرادهم أن المريض تارة يضره الصوم بأن يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا يتعلق بالرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن إلحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وإنما حصل له من الضعف مالا يقدر معه على أداء الصوم أصلا فهذا يتعلق بالرخصة في حقه بحقيقة المرض أي

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أرده بل لو ثبت لكان حبرا ولا خبر في العبادات وقوله هم الاخص يضاب بالأعم انما يصح اذا أراد الاخص بالأعم ولو أراد به لا يرتفع الخلاف وأوجب من هذا ما روى عن زفران التميمي شرعا يوجب الإصابة بنية اه وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الأصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل والاعراض أن ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لغت بالاتفاق فلهذا ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرينة في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما ألزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الخ فانه صحيحه فرضا بنية النفل فاهو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبرا بحجاب الله تعالى وإنما قال ونية النفل ولم يقل ونية مباينة لما أن النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى ولما أن المندور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما أن التعيين انما جعل بولاء التادير وله ابطال صلاحية ماله وهو النفل لاما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه وإذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المندور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أي حنيفة ويقع عما نوى لا ثبات الشارع الترخيص له وهو في الميل إلى الاحف وهو في صوم الواجب الغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية ونية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيما قلناه لم يستثنه في المختصر وأما المريض إذا نوى واجبا آخر أو نفلا فقه ثلاثه أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره فخر الاسلام وشمس الأئمة وجمع وصحبه صاحب الجمع وقيل يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عما نوى وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقة فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعبه الاكمل في التقرير بان المعاصم ان المريض

٢٩ - بخير تأتي ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالصحيح لا كالمسافر والمحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزاد به المرض فيباح فسه الفطر فهذا كالمسافر بجامع الاباحة مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف إلى حالة لا يمكنه الصوم يباح له الفطر ما دام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدها فقد زال المي

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم
 صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يتصح مع الخطأ في
 الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسألة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح القيم اعلم
 مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم طهراته من رمضان حتى يكون هذا الظن معقولا فاما
 لو وجدت في غيره يحشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك المعين يتأدى بعينه ويحمل هذا الظن
 يحشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما يردده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد المشرع
 في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم يتحقق نية الاعراض وبه بطل قوله
 انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اهـ والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية
 أو ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون نية النفل كافر الا اذا انضم
 اليه الاعتقاد النفلية وكذا لا يحشى عليه الكفر الا اذا انضم اليه الظن المذكور والله سبحانه وتعالى
 اعلم ثم اعلم ان أبا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفلك عن الوصف فلهذا
 قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله
 واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهذا قال
 في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة أصله فستعلق الأصل
 بتعلقه بخالفنا هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة لا به موافق لابي حنيفة فيها
 وجرى عليه مجرى الصلاة فانه قال يبطلان الأصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم بين
 الصوم والصلاة وورده الاكل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلها ما المذكور ليس بصحيح لان صحة
 تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وبطل
 بيان الملازمة ان الربا مثلا فساثر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق
 وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير
 مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف مثل
 الأصل والأصل مشروع فساثر بالاجزاء وهو باطل اجماعا اهـ (قوله وما بقي لم يجز الا بنية
 معينة معينة) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمباعدة
 والنذر المطاق لا يصح بمطلق النية ولا بنية ميباة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد فيه
 أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطول الغيرة بل هو الأصل لان الواجب قرآن
 النية بالصوم لا تقديمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لروم التيميم في غير المعين لو نوى
 القضاء نهرا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو افطر يلزمه القضاء قبل هذا اذا علم
 ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كذا في فتح
 القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان الجهل بالأحكام في دار الاسلام ليس بمعبر خصوصا ان
 هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنية نهرا متفق عليها فيما يظهر فليس كالظنون ولا يحق ان
 قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية
 في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصح
 صائما ولو افطر لأشئ عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت بالرجوع
 ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت

وما بقي لم يجز الا بنية معينة
 معينة

فالتحقق بالصحيح فيقع
 صومه عن رمضان فليس
 مرادهم بهذا القسم أن لا
 يضره الصوم مع القدرة
 عليه والا كان هذيانا
 من القول اذ لا يقول غافل
 بأباحة الفطر له

(قوله وصح في الخط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون نص صريح بالصحيح فقال وفصل التقية أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن انه

زيد فاذا هو عمر وصح اقتداه ولو اقتدى بزيد فاذا هو عمر ولم يصح لانه في الاول اقتدى بالامام الا انه ظن انه زيد فخطا في ظنه وهذا لا يقدر في صحة الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزيد فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما

يكن زيدا تبين انه لم يفته بأحد كذلك هنا اذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت بنية الواجب بما علمه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه للثاني فخطا في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن اه (قوله) فيفسر المحصم بالوكالة قال الرملي عبارة النهر فيفسر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل اذا نفذ الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعي عليه اه قات لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا اقر بالدين

صوم عدان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا لان المشقة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصحته في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الاسير في دار الحرب اذا اشتبه عليه رمضان فتجوز وصام شهرا عن رمضان فلا يجزوا ما ان وافق أولا بالتقديم أو بالتأخير وان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تأخر فان وافق شولا لا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوما لاجل النقصان وعلى العكس لاشي عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى اربعة ايام يوم النحر وایام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة ايام وعلى عكسه قضى ثلاثة ايام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتخري ستمين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان منهم ما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاؤه بعد ذلك الايام لا شهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فيمن أفطر شهرا بعد ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الفائت ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر والرؤية وفهمهم حرى لم يصم فان علم ما صام أهل مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه وفي غنية الفتاوى لو قال لله على صوم شوال وذى القعدة وذى الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذى القعدة وذى الحجة ثلاثين وشوال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة ايام الفطر والاضحية وایام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة اشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة ايام لانه أشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وعما ذكرنا علم من يراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله) ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) الحديث الصحيحين صوموا بالرؤية وأفطروا لرؤيته فان عم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضائية والعيد ان يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيفسر المحصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضي عليه بالمال فيثبت محي رمضان لان اثبات محي رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخرج رجل عدل القاضي محي رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشراط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

والوكالة جميعا صح اقراره لانه اقر بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الدين انما يقضى بامثالها لا باعسانها بخلاف ما اذا كانت دعوى الوكيل قبض عين هي ودبغة للوكيل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما اذا اقر بالوكالة وجحد الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بمحجة كاقراء الوكيل نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصافي

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الشك الخ) قال في التمهيد ليس في كلامه ما يقتضي توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كإقتضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحد هذين لا غير اهـ والظاهر ان المراد بالثبوت لزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ أو المراد التبين كما قاله الرمي (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس ان يلتزموا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذي هو وعينه كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يندأ بالالتماس قبل الغروب اهـ وأنت خير بان ينبغي حيث كان معنى يجب فالتساهل باق اذا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أي كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لان الشبهة ان المراد بالكاهن والعرفاء في الحديث من يحبر بالغيب أو يدعي معرفته فما كان هذا سيده لا يجوز وبكون تصديقه كفر امام اهـ الا هله فليس من هذا القبيل ٢٨٤ بل معتمد فيه الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته

في شيء ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما ان ينع عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اهـ لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى وأجزه وهي ويصام برؤية الهلال أو اكمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الشك وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد دحيثه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماس ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو روي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كروية ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أي حنفية ومحمد وهو المستقلة وعند أي يوسف وهو المناضبة والمختار قوله هـ ما لكان لو أفطروا لا كفارة عليهم لانهم أفطروا سؤا وكره قاضيان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحريزا عن التشبه بأهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المجتهدين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أي كاهنا أو عجبنا فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرق الادراك من النبي والائيات وموجبته هنا أحد أمرين اما ان ينع عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكلت عنده ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان عيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤى عند الترائي فلما لم يركن الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكرنا وقد قدمنا عن اليبايع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده ولو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند العجم فلا الا ان

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الخوف فهو محكوم بغلظه عندنا الظهوره فقباله موهرم لا مشكوك يقال وان كان في عيم فهو شك وان لم يشهده أحد اهـ ويخالفه ما في المحتى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متعجة أو شهد واحد فرددت شهادته أو شاهدان فاسقان فرددت شهادتهما فاما اذا كانت السماء معجبة ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نقلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقبالة ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهدي بل في السراج عن الايضاح لو لم ينع هلال شعبان وكانت معجبة يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتصريح في طلب الهلال أو لعدم اصابه المطالع اهـ لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارهما لم بعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرمي لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

عهدته الواجب (قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على
الحرم بنية النقل فهو من العامة اه وفي هذه الاقادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (يقوله عن الاجماع عن النية) أي الترديد فيها
وكان عليه أن يأتي بقيل عن كفاي الهداية قال في النهاية التجميع في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا يها من يجمع في الأمر

يقال الاصل الصوم والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققة وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم
ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا الصفة من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جرم
بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم التشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه
جل حديث النهي عن التقديم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزئه أن بان انه من رمضان لما تقدم والافه وتطوع غير مضمون بالافساد لانه في
معنى المظنون وان جرم بكونه عن واجب آخر فهو مكروه كراهة نزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهي عن التقديم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر
انه من رمضان أجزأه عنه لما عرف ان كان مقبلا والأجزاء عن الذي فواء كالمظهر انه من شعبان
على الاصح وان جرم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق
صومه والافضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم
يتبين الحال اختلفوا فيه فقلل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاء
والمفتين ان يصوموا تطوعا ويقتوا بذلك خاصتهم ويقتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة
وابونصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجعلوا انه لا ثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم
يكروه بأنهم كذا في الفتاوى الظهير به وقولهم بصوم الغاضى والمفتي المراد انه يصوم من تمكن
من ضبط نفسه عن الاجماع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان ولهذا
قالوا او يقتوا بالصوم خاصتهم وأما اذا اردوا ان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان
كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد
بن يحيى أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من
رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان رد في وصفها فله صورتان أحدهما اذا
نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافعن واجب آخر وهو مكروه لتردده بين مكروهين فان
ظهر انه من رمضان أجزأه عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم
الحرم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافتنوع فهو مكروه لنية الفرض
من وجه فان ظهر انه منه أجزأه والافتنوع غير مضمون له خول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم
يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بأنه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه
فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح
في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا
رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كره خوفا من أن يظن انه
زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالجواب ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة في التقديم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

اذا وهي فيه وقصر كذا
في المغرب (قوله ويكره في
اليوم واليومين) مقتضى
ما مر من جمل حديث
النهي عن التقديم بيوم
أو يومين على انه من
رمضان عدم الكراهة
ومن صرح بجمل الحديث
على ذلك صاحب الهداية
وشراحها وظاهر ما مر
عن التحفة خلافا وفي
الشريعة لينة قال في
الفوائد والمراد بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تقدموا الخ التقديم على
قصد ان يكون من
رمضان لان التقديم
بالشيء على الشيء أن ينوي
به قبل حينه وأوانه
ووقته وزمانه وشعبان
وقت التطوع فاذا صام
عن شعبان لم يات بصوم
رمضان قبل زمانه وأوانه
فلا يكون هذا تقدما عليه
اه كذا بخط أستاذي
رحمه الله تعالى وهذا
تتفي كراهة صوم الشك
تطوعا اه كلام
الشيخ نبالة وفي المعراج
عن الايضاح لا بأس

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استتقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الفرض وفي العناية وغيرها فان قيل فافادة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذاك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل معفو فيجوز كفاي كثير من
الاحكام ففي ذلك وفي السعدية يجوز ان يحال هو التقديم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين نعلم حساب الصوم

وعنه هم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحصل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لعمري ما في التحفة يعني قوله
وأما كرهه إلى آخر ما مر
فتأمل وما في التحفة أوجه
أه (قوله) وأما إذا انفراد
بالرؤية الخ قال الرمي
ليس المراد بالانفراد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فإن أفطر قضى فقط وقبل
بعده خبر عدل ولو قلنا أو
أنني لرمضان وحري أو
سروحين للفطر

الواحد أو كذا أو جماعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذا ولا
شبهة أن عبارة المتن شاملة
لذلك لأن من عامة تأمل
(قوله وفي الفطر أن أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشريعة أياً
وبالسماحة عليه (قوله وفيها
أيضاً وإذا صام الخ) ذكر
في الذخيرة وأن صام
أهل المصر بغير رؤية من
غير عدلين ثلاثين
وفيه رجل لم يصم معهم
حتى رآوا الهلال من
الغد فصام أهل المصر

الطوخ مطلقاً (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فإن أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهدته والحديث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولأن تفردهم مع شدة حرص الناس على طلبه دليل على غلظه وأما ما يجب الكفارة فيما إذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لأن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندري بالشبهات لأنها المحقت بالعقوبات باعتبار أن معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فإنه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الأصول قيد بقوله ورد قوله أي ورد القاضي أخباره احترازاً عما إذا أفطر قبل
أن يرد القاضي شهادته فإنه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المساجح في وجوب الكفارة ووجه
في المحظ عدم وجوبها وزججه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فإن الحسن
 وابن سيرين وعطاء قالوا بأنه لا يصومه إلا مع الإمام واحترازاً عما إذا قبل الإمام شهادته وهو فاسق
 وأما الناس بالصوم فافطر هو أو واحد من أهل بلد لم يمتبه الكفارة به قال عامة المساجح خلافاً
 للفقهاء أبي جعفر لأنه صوم يوم الناس فلو كان عدلاً ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لأن
 وجه النفي كونه من لا يجوز القضاء بشهادته وهو مختلف كذا في فتح القدير وأما إذا انفراد بالرؤية
 من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما إذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فإنه
 لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للإمام إذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر
 حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج إلى العيد برؤية وحده وله أن يصوم وحده إذا رآه والى إذا
 أخبر صديقه صام أن صدقه ولا يفطر وإن أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاصحان
 ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والوقاص فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
 الفطر أن أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا أه وأشار بوجوب صومه إذا رأى هلال
 الفطر وحده إلى أن المنفرد برؤية هلال رمضان إذا صام وأكل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن
 الوجوب عليه الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتباراً
 بالحققة التي عنده وأما في الرائي فشمع من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية
 وأشار إلى رد قول الفقهاء أبي جعفر من أن معنى قول الإمام أي حنيفة فيما إذا رأى هلال الفطر
 لا يفطر لياً كل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفصد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به إلى الله تعالى لأنه يوم
 عند عبده وإلى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه إذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سراً
 كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضاً وإذا صام أهل مصر بغير رؤية رجل برؤية فنهض له يوم
 جاز (قوله وقبل بعلة خبر عدل ولو قلنا أو أنني لرمضان وحري أو سروحين للفطر) لأن صوم رمضان
 أمر ديني فأشبهه رواية الأخبار ولهذا لا يحتص بلفظ الشهادة خلافاً للشيخ الإسلام ولا يشترط الدعوى
 لكن قال في الفتاوى الظهيرية أنه قولهما ما على قول الإمام أي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
 أما في شهادة الفطر والآخر فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لأن قول الفاسق
 في الديانات التي يمكن تلقيها من العدو غير مقبول كالهلال ورواية الأخبار ولو تعدد كفاشقين
 فأكثر كذا في الولو الحية بخلاف ما لا يتيمر تلقيه منهم حيث يتجرى في خبر الفاسق كالأخبار
 بطهارة المياه ونجاسته وحل الطعام وحرمة وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

ملائين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فليس عليه قضاء يوم ٨١ تأمل (قوله لانهم تركوا المحسبة) فان شاهد المحسبة اذا اتم شهادته بالاعتد بفسق ولا تحصل شهادته كما في الاشهاد والنظائر (قوله والى انهم اوصاهوا بشهادة واستداح) قال في الترمذي اذا قبلت واكملوا العبد ولم يروى الحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال ثبت النظر بحكم القاضي لا يقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد اصح قال الشارح ٢٨٧ والاشهاد يقال ان كانت

السماحة صحيحة لا يفطرون انما هو غلطه وان كانت متعينة يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين افطروا وعن السعدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبله ما في الصوم لا يفطرون وفي الغيم افطروا لم ينعقد وفي السراج صاهوا بشاهدين افطروا عند كمال العدة اجما وهذا ظاهر فيما اذا كانت متعينة عند الفطر اما لو كانت صحيحة ينبغي ان لا يفطروا كمالا شهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحح في الدراية والخلاصة والبرازية حل الفطر وذ كفي متته انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماحة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذ كرا ما عن السعدي حكاه عنه في التجنيس فيما اذا كانت السماحة صحيحة وذ كرا عن المحلواني ان

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدة ملكة تحصل على ملازمة التقوى والبرائة والشرط ادانها وهو ترك السكائر والاصرار على الصغائر وما يحصل بالبرائة كما عرف بتحقيقه في تعريف الاصول فارم ان يكون مسبا اقل بالغا واما الحرية والبصر وعدم الحسد في قذف وعدم الولاية والعداوة فخص بالشهادة وعن أبي حنيفة في رواية الحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حسد في قذف واما مجهول الحال وهو المستور فمن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبت عدالة وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا يثبت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمجهول على قبول المستور الذي هو اخذ الروايتين وصحح البرازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت امام مع تبين الفسق فلا قال به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في ناسخ عشر بن رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم يوم ان كانوا في هذا الموضع لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا المحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده يسمي لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرداه اه واما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحسد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والا فقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمع ما لو كان الخبر من مصر او جاء من خارج وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت هلالا في البلد في العجماء او يقول رأيت هلالا في البلد من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاختيار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى انهم اوصاهوا بشهادة واحد وعظم هلال شوال فانهم لا يفطرون فثبت الرضاية بشهادته لا الفطر خلافا لما روى عن محمد انهم يفطرون وصححه في غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البدائع وحكي البرازي فيه خلافا والعلة غيم أو غبار أو نحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثريه وأشار الى أن الجارية المحذرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماحة علة وجب عليها أن تخرج في ليائها وتشهد بتغير اذن موالها كما صرح به البرازي واعلم ان ما كان

الخلافا في مسألة ما لو ثبت شهادة واحد اذا كانت صحيحة والا فطر وانما خلاف اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم يره هلال الفطر والسماحة صحيحة لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماحة علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قال السكالك منهم من استحسن في العجماء المروي عن الحسن من انهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحقيقته فلا يخالف ما مر عن المحلواني والله تعالى اعلم

(قوله فان كانوا اشعبان) مقابل قوله وقد كانوا اهللال شعبان أي قضاوا يوما واحدا ان كانوا اهللال شعبان اما ان عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاوا يومين لانه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما يفتن لحوار انهم غلطوا في شعبان يومين لماعدوه ثلاثين من غير رؤية كما في الاول المجبة وفي التثنية والاولا واهلال شعبان ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان قبل صاموا ثمانية وعشرين يوما واهلال شوال فعلمهم ان يقضوا يوما واحدا لانهم غلطوا بيوم واحد سبق وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال لانه يحتمل انهم غلطوا من اول رمضان بيومين اه قلت وبيانهم ٢٨٨

من باب الدليات فانه يكتب في فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها ومنه القطر الا ان يكون المزمع غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والاملا لا يطالع عليه الى حال كالبكارة والولادة والعيوب في الغيرة فلا عدد ولا ذكرورة وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكلات والمضاريات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التمييز مع نصديق القلب وما كان فيه الزام من وجبه كعزل الوكيل وجر المأذون وفسخ الشراكة والمضاربة فالردول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدلته او العبد كما عرف في خبر اصول وفي البرازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء ثمانية اثنان او ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين واخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء هلالا في الاربعاء في الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسجاء علة عيدوا يوم الخميس والالا صاموا ثمانية وعشرين بالرؤية ثم رأوا اهلال الفطران اكلوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا اهللال شعبان قضاوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا اتقوا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضاوا يومين اه (قوله والاجمع عظيم) أي وان لم يكن بالسجاء علة فيمما يشترط ان يكون فيهما الشهود جمع كثيرا يقع العلم بخبرهم أي علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الجم الغفير بالروية مع توجههم طالدين لما فوجوه هو اليه مع فرض عدم السماع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحجة طاهر في غلطه فيما سأل على تفردنا قل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع وانما ترد وان كان نقمة مع ان التفاوت في حجة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثره والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجلس أو جعل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهنا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا يسمع أحد الأدلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود كونه وشرايطه ولم يردوا بالتفرد بقدر الواحد والافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلاق هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي خنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

شعبان وان رمضان وقع كاملا لانه الاصل فعلهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ما ذكره مروض فيما اذا رأى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية

والاجمع عظيم

هلال شعبان ورمضان ثم رؤية هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أره والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاجتماع نقصان رجب وشعبان ونقل النووي في شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا في أكثر من أربعة أشهر وذكر الشيخ في الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كما في شرح الغاية الحنبلية لكن نقل الشيخ عبد الباقي المالكي في شرحه على مختصر خليل عند قوله ثبت رمضان بكال شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهر والاحسان بهم وسيرقر على الشهر ثم نقل بعده قولاً آخر انه يقيد قوله بكال شعبان بما اذا لم يتوالى فيه أربعة على الكمال والاحتمال شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ويظم (عج) كلامهم فقال لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يافظن كذا في قولي خمسة مكتملة هذا الصواب وما سواه باطل اه قال أي الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أي علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم رائدة من قام الناسخ (قوله كثره) غير أي لا نسبة بين المشاركتين من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائي أكثر منها في السماع (قوله حيث لا يسمع) أي حيث لا دليل سمعا

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ في سبيل العمل عليه) عليه أقروا أخوه في المنزلة في الحج والشيخ علاء الدين المحضكي وقال الشيخ رحمه الله عليه حسن ونازه الرمي فقال كيف هذا مع أن ظاهر المذهب خلافه ومع أنه يعارضه عليه الفسق وعدم العدالة في أكثر الحقائق فلا يطمئن القلب إلا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان الفؤاد ولما أنه لا يجوز العمل بخلافه وما عدا ذلك ليس بذهب لنا كما نصوا عليه فأعلم ذلك وقوله لأن الناس تكاسلت غير مسلم على الإطلاق بل المشاهد الإهتمام منهم والاجتماع والنشاط إلى ذلك ولا عبرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل ناهل

أه قلت كانه يتكاسم على ما في زمانه وبلده والأفعال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الإفطار بالكيفية لفعلوا وكثيرا ما نراهم يشتمون الشاهد ويغتابونه لسعيه في منعهم عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم ائتمتوا رمضان شهادة واحدة على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والايحاج بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي نغريروت فاكتف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدتنا دمشق وأنه قل ما يرى الهلال فيها في

كان بالسما علة أولم يكن كازوى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ ويبنى العمل عليه في زماننا لأن الناس تكاسلت عن ترائي الأهل فاتفق قولهم مع توجيههم طالبين لما توجه هو إليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وشتمائة أن أهل مصر افتروا قوتين منهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب أن جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا فوجههم جميع كسير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى أن بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لمخالفة الإمام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية شيء فروى عن أبي يوسف أنه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب خمسمائة ببلخ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحدة أو اثنان وعن محمد أنه يقوض مقدار القلة والكثرة إلى رأي الإمام كذا في البدائع وفي فتح القدير والحق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا أن العبرة لتواتر الخبر وبحيثه من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وإن كانت السما محبة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفو في تقديره أه فظاهره أن ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وإنما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي اخترناها أنفا ويدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى الولوالجية وإن كانت السما محبة لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا لأنه إذا صام يوما من شعبان كان خيرا من أن يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية أنه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الدلان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعد ذلك في المريض والمسافر وصوم رمضان لا يجوز بعد من الاعتذار فكان المصير إلى ما يجوز بعد أولي ثم إذا لم تقبل شهادة الواحد احتج إلى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل واحد وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمسمائة ببلخ قليل وعن أبي حنيفة الكبير أنه شرط الوفاة عن محمد ما استكره الحاكم فهو كثير وما استقبله فهو قليل هذا إذا كان الذي شهد بذلك في المصر أما إذا جاء من مكان آخر خارج المصر فإنه تقبل شهادته إذا كان عدلا ثقة لأنه يتيقن في الرواية في البخاري ما لم يتيقن في المصر لما فيها من كثرة الغبار وكذا إذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

(٣٧ - بجز ثاني) ليلته وقد وقع في زماني غير مرة قضاؤنا يوما أفطرنا من أوله فلا جرم أن عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفو في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقبل شهادة رجلين أو رجل واحد وعن أبي يوسف أنه يعبر بقدره بعد القسامة الخ ونحوه في التتارخانة فقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفو في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قيل الإمام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قوله ما حاز وثبت حكم رمضان

(قوله قول الطحاوي) حرقوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء معصية اذا كان هذا الواحد في مصر وأما اذا جاء طارج مصر أو جاء من أعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادته وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر في الظهور انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقصة صحيح رواية الطحاوي واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الزملي الظاهر انه في الامة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة أم لا في قبول الرجلين أو الرجل والمرأتين لفقيد العلة الموجبة لا اشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبتين وتؤيده قوله كمن سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبتت واذا ثبت بشت رمضان بعد ثلاثين يوما من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعية فان قلت فيه اثبات الرضا فيه مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيه وه قلت ثبوته والحالة هذه ضمني ويقتضي الضمانيات ما لا يقتضي القصدييات تأمل اه لكن صرح في الامداد بخلافه فاستلزم الجمع العظيم حيث لا علة ويوافق اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وان ثبت يقول عدل ان اعتل المطالع وشرط للفطر ٢٩٠

اذا كانت السماء معصية كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجها وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاخفى كالفطر) أي هلال ذي الحجة كيهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل وامرأتين واما طالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العسد على ما قدمناه وانما كان كيهلاله دون رمضان لانه يتعلق به حق العباد وهو التوسع باليوم الاضاحي وذكر في النوادر عن أبي حنيفة انه كرمضان لانه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الاخضية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحه والتبيين وصحح الثاني صاحب النخبة فاختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض للحكم بآية الامة وذكر الامام الاسيماي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاخفى وغيرهما من الالهة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محددين كافي سائر الاحكام اه (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالشروط المذكورة لانه لو شهد

والاكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله للكل يحتمل كل الاشهر ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو أقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب والاخفى كالفطر ولا عبرة باختلاف المطالع

المواهب فان كان مستنده ذلك فقيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله أعلم (قوله) وقيدنا بالشروط المذكورة (الخ) قال في الشرنبلالية

وفي المغني قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك الجماعة بالبلدة اه وعزاه في الدر المختار الى المجتبى وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب أصحابنا رحمه الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حص انهم صاموا الخمس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في محالفتها الثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط أهل تلك البلدتين نظرا لما مر فيما لو كانت السماء معصية ورأى الهلال واجدا لا يعتبر بل ان الفرد من بين الجم الغفير طاهر في الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث يختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة أخرى فيكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب ان ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كالاخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قرنها

أولى وإذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بما إذا ما ظهر لي قنانه ثم أعلم أن المرائيا لا استفاضة تواتر الخبر من الواردين من لمدة الثبوت إلى المدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة لأنها قد تكون مبنية على أخبار رجل واحد مثلاً فيشيع الخبر عنه ولا شك أن هذا لا يكفي بدليل قولهم إذا استفاض الخبر وتحقق فإن التحقق لا يكون إلا بما ذكرنا ثم لم يذكرنا وعندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائباً عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا المحاكم ٢٩١ قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية
فصرح ابن حجر في التحفة
أنه يثبت بالامارة الظاهرة
الدالة التي لا تختلف عادة
كرؤية القناديل المعلقة
بالمناظر قال ومخالفة جمع
في ذلك غير صحيحة اه
باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده
(قوله بخلافه ما في
المعاملات) قال الرملي

جماعة إن أهل بلد كذا إذا أهلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الأهلال لا يباح فطر غد ولا يترك التراخي هذه اللمعة لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وإنما حكموا برؤية غيرهم ولو شهدوا أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به وأما ما استدلل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضيل مع عبد الله بن عباس حين أخبره أنه رأى الهلال بالشام ليلة السبت فلا دليل فيسهل لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلا يثبت بل فقط الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء المحاكم

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

باب ما يفسد الصوم
وما لا يفسده
فإن أكل الصائم أو شرب
أو جامع ناسيا

يعتني الفساد والبطالان
في المعاملات متساويان
وفي العبادات متغايران
وقوله مطلوب بالنصب
على الجملة وقوله هو
الفساد في محل الرفع خبر
أن يعني أن العقد المستحق
للبيع فاسد وغير المستحق
له صحيح والذي لم ينعقد
أصلاً باطل (قوله في
آخره) إنما في هذه

الفساد والبطالان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاتباع بالنسبة والاركان وقديطن أن الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد آنكر ذلك وإنما حكمناه على ما عرف في تحرير الأصول بخلافه ما في المعاملات فإن ترتب أثر المعاملة لمطوب التفاسخ شرعاً هو الفساد وغير مطوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الأثر أصلاً هو البطلان (قوله فإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً إلى آخره) لمحدث الجماعة إلا النسيان من نسي وهو صائم فأكلى أو شرب فليتيم صومه وإنما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الإمساك لا اتفاقاً على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن جبان ولا قضاء عليك وعند الزائر فلا يفطر وألحق الجماعة به دلالة للاستواء في الركنية لا قياساً فاندفع به القياس المقضي للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عندنا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الأثم إنما الحكم فإن كان مع مذكرة ولا داعي إليه كآكل الصائم لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فإنه ساقط لوجود الداعي وإن لم يكن مع مذكرة ولا داعي كآكل الصائم سقط وإن لم يكن معه مذكرة ولا داعي فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية ونحو ما إذا أكل ناسياً فذكره إنسان بالصوم ولم يتذكر فآكل فسد صومه في الصحيح خلافاً لعضوم كذا في الظهيرية لأنه أخبر بأن هذا إلا كل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب أن يلتفت إلى نامل الحال لوجود المذكرة

الغاية صحة الاستدلال بالمحدث فإنه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضاً من قول المتن أو احتمل أو أنزل بنظر المحقق (قوله لمحدث الجماعة) قال في النهر الأولى الاستدلال بما أخرجه المحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة يجوز أن يراد بالصوم اللغوي لأنه يتقيد بفطره يلزمه الإمساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم إذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الجماعة دلالة إذا لفظاً أفطر نعم ما إذا كان بالجماع أيضاً (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر اقتضائه في الفساد لا كفارة عليه وهو المختار كما في التارخانية من النصاب (قوله والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا) قال في الفتح ومن رأى صائما يأكل ناسنا ان رأى له قوة تمكنه ان يتم صومه بالاضعف المختار انه يكره ان لا يخبره وان كان صائما يضعف بالصوم ولو اكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه ان لا يخبره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شابا ذكره او شيخا لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة ان يتم الصوم الى الليل ذكره والا فلا والمختار انه يذكره وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الغرض ولو قضاء او كفارة والنفل في انه يذكره أولا (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب ان يقال ان ما يفعله الصائم في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكرهه المهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية والسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرجعة وان كان شابا يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحرم عليه لان الولو الجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشم الغرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعتك لم يضر وان دام على ذلك حتى أنزل فعله القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكرك حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالو لو أوج ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق أو حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعقت ويصير مراعاة الحركة الثانية ويجب للأمة العقر ولا حد عليها كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم السبت متلويا ثم أكل ناسيا ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوما ذكر في الفتاوى انه لا يجوز وفي البقالى النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية قيد بالناسي لانه لو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا لاشافى فانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل غيره فيفتقران كالمقصد والمرضى العاجز عن الاداء بالرأس في قضاء الصلاة حيث يقضى المقصد لا المرضي واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الانعوي فلا حاجة الى ارادة الذموى اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصده الجنائية كالمضغنة تسرى الى المحل والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطأ ذا كراهية للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطأ غير ذا كراهية للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة بالخطأ جائزة عندنا خلافا للغير له وقامه في تحرير الاصول ومما الحق بالذكره النائم اذا صلب في حلقه ما يفسد وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عنب قد خلت حلقه وهو ذا كراهية للصوم يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

فسقط الاثم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وإيقاظ النائم الآتي حق الضعيف عن الصوم مرجعه (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانزال شرطا في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قيل الخنبه عليه الشر بنسبته الى في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشر بنسبته الى يعني في لزوم الكفارة اما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليست به (قوله وفي البقالى النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتأوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل الصحيح عقب مسألة المتأوم فقال بعد ما رز

لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فاذا أكل المتأوم ناسيا فيه لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضانته وكان هو متلويا في معنى الصائم صار كانه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسيا ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعينا للصوم من أول النهار ولا له لم توجد النية حقيقة ولا حكما حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل أن يتنوى الصوم ناسيا ثم نوى الصوم لم يضره اه فليتامل (قوله وحقيقة الخطأ ان يقصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطأ من فسد صومه بعماله المقصود دون قصد الفساد كن تسحر على ظن عتد الفجر أو أكل يوم السبت ثم ظهر انه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان التسحر ليس قيد بل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصور الخطأ في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فاحشة فتوارت حشمتها كانه عليه في النهر (قوله والمواخذة بالخطأ جائزة) اي عقلا كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيخان النائم اذا شرب ففسد صومه وليس هو كالنائم لان النائم
 ذاهب العقل واذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله او احتمل او انزل بنظر)
 أي لا يفطر لحديث السنن لا يفطر من قاه ولا من احتمل ولا من احتجم ولا من لم يوجد الجماع صورة لعدم
 الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة مباشرة ولهذا ذكر الولا الجي في فتاواه بان من جامع
 في رمضان قبل الصبح فلما خشي اخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود
 صورة الجماع معني قالوا الصائم اذا جامع ذكره حتى أفنى يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في
 التبيين والاولو الجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد
 ومعه في غاية البيان بصيغة والاصح عندى قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان
 المباشرة المأخوذة في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة الغير أو لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال
 سواء كان ما يوشى بمباشرة عادية أو لا ولهذا افطر بالانزال في فرج البهيمة والميمنة وليس بما
 يشتهى عادة وامامنا نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان
 هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه
 السلام يا كعب البسده لمعون وان أراد تسكين الشهوة يرجى ان لا يكون عليه وبال كذا في الاولو الجية
 وظاهره انه في رمضان لا يحتمل مطلقا أطلق في النظر فشمع ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كذا في النظر
 أولا وقيل به لانه لو قبلها شهوة فانزل ففسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث
 لا يفسد لعدم المنافي بصورة ومعنى وهو محتمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك
 اذ بر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى واللأس والمباشرة والمصاحفة والمعاينة كالقبلة ولا
 كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الحناية لما يدينان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة بحجر الفاتت
 وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تنبذرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه
 الجماع والانزال ويكره اذ لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطره عاقبته فان أمن اعتبر
 عينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره
 المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وحزم بالكراهة من غير
 ذكر خلاف الولا الجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترجيعه للشيخ
 ونبيه الشاب والتفصيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يمضغ شفتيه كذا في معراج الدراية
 وقيل بان يكونه قبله لانها لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم تر بالا فسد صومه اعند أبي يوسف خلافا
 لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالأس اللبس بلا حائل فان مسحها وراء الثياب
 فأمنى فان وجد حرارة جلد فسد والا فلا ولو مست زوجه فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف له
 فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو من فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي
 الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأة عمل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلنا فعليه القضاء
 وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو
 احتجم أو اكتمل أو قبل) أي لا يفطر لان الأدهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر بصورة ومعنى
 والادخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما
 كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلفيق بالشوب المأول لما فيه من اطهار الفجر في اقامة العبادة
 لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتمل أو انزل بنظر أو
 ادهن أو احتجم أو اكتمل
 أو قبل

في شرح التحرير لابن
 أمير حاج ولذا سئل تعالى
 عدم المواخذة به (قوله
 وان أراد تسكين الشهوة)
 أي الشهوة المفرطة
 الشاغلة للقلب وكان
 عز بلا زوجه له ولا أمة
 أو كان الا انه لا يقدر على
 الوصول اليها العذر كذا
 في السراج الوهاج (قوله
 وعن محمد انه كره المباشرة
 الفاحشة) هي ان يعانقها
 وهمام مجردان ويمس
 فرجها قال في الذخير
 وهذا مكروه بلا خلاف
 لان المباشرة اذا بلغت
 هذا المبلغ تقضى الى
 الجماع غالباً اه تأمل
 (قوله وقيل ان تكلف
 له فسد) قال الرمي ينبغي
 ترجيح هذا لانه أدعى في
 سببه الانزال تأمل

أو دخل حلقه عياراً أو
ذباب وهو ذاك الصوم
أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لأن القطرة يجد
ملوحتها) كذا في الفتح
ثم قال فالأولى عندى

الاعتبار بوجودان الملوحة
لصحيح المحس لأنه لا ضرورة
في أكثر من ذلك وما في

فتاوى قاضيان لو دخل
دمعه أو عرق جبينه أو دم
وصافه حلقه فسد صومه

بوافق ما ذكرناه فإنه عاق
توصوله إلى الحلق ومجرد
وجدان الملوحة دليل ذلك

أه قال في النهر وأقول
في الخلاصة في القطرة
والقطرتين لا فطر ما في

الأكثر فإن وجد الملوحة
في جميع الفم واجتمع شيء
كثير وابتلعه أفطر والأولى

فلا وهذا ظاهر في تعليق
الحكم على وجدان الملوحة
في جميع الفم إلا شك أن

القطرة والقطرتين ليسا
كذلك وعليه يحمل ما في
الحاشية فتدبر أه وفي

الامداد عن المقدسى
القطرة لقلتها لا يجد طعمها
في الحلق لتلاشيها قبل

الوصول إليه (قوله لما
أن الكثير لا يبق) قال في
النهر ممنوع أن قدر المفطر

ما يبق ومن ثم قال الشارح
المراد بما بين الأسنان
القليل أه قلنا مل

الاحتياط غير متناف أيضاً ولما روي بنام الحنفية وهو كبره للصائم إذا كان يضعفه عن الصوم
أما إذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا الاحتياط وأطلقه فأفاد أنه لا فرق بين أن
يجد طعمه في حلقه أولاً وكذا البرق فوجدونه في الأصح لأن الملوحة في حلقه أثراً لا عينه كالودق
شيئاً وكذا الوصف في عينه بل إن أودع مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا
في الظهيرية وفي الزواجحة والظهيرية ولو مضى الهلج وجعل بمضغها فدخل الزقاق حلقه ولا يدخل
عينها في جوفه لا يفسد صومه فإن فعل هذا ألبقاء السكر بارزته القضاء والكفارة وفي ما أكل
الفتاوى لو أفطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا تفسد صلاته وأما القبلة فقد تقدم
الكلام عليها (قوله أو دخل حلقه عياراً أو ذباب وهو ذاك الصوم) يعني لا يفطر لأن الذباب لا يستطيع
الامتصاص عنه فشا به الدخان والغبار لدخوله مما من الأنف إذا طبق الفم قيد عياراً كذا في الوصل
لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رافقه أو طبع فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحها أحياناً مع الاحتراز
عن الدخول وإن ابتلعه منه الكفارة واعتبار الوصول إلى الحلق في الدمع ونحوه من كبر
في فتاوى قاضيان وهو أولى مما في الحزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الأكثر من قطرتين
ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لأن القطرة يجد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر بما
ذكرنا أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان أن تأويه حمية أو ستقف فإنه يقتضى أن
المسافر الذي لا يجد مأوى به ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية وإذا نزل الدموع
من عينه إلى فمه فابتلعها يجب القضاء بكفارة وفي متفرقات الفقيه أنه يجمع قرآن تلذذ بالملح
الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي الزواجحة الدم إذا خرج من
الإنسان ودخل الحلق إن كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وإن كانت للدم فسد وكذا إن استويا
احتياطاً ثم قال الصائم إذا دخل الخطأ أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شيء
عليه لأنه بمنزلة ريقه إلا أن يجعله على كفه ثم يبلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخطأ
والبراق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستشفه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره
أفطر ولا كفارة عليه وليس على إطلاقه فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع ريق غيره
كفرو لصدقه والأول أقره عليه الشارح الزبلي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لأنه
قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيد المصنف بالقلة مع أن الكثير مفسد موجب
للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافاً لفرس أن الكثير لا يبق بين الأسنان وهو مقدار الحصة
على رأي المصدر الشهيد وأما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الدوري واستحسنه ابن
الهام ومادونه قليل وأطلقه فشمل ما إذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلعه أو لا كما في غاية البيان
وقيدنا كله لأنه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمه أو حبة حنطة من خارج لكن نكاهوا
في وجوب الكفارة والاحتراز الوجوب كذا في فتاوى قاضيان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف
ما لمضغها حيث لا يفسد لأنها تتلاشى إلا إذا كان قدر الحصة فإن صومه يفسد وفي الكافي في
السمسمه قال إن مضغها لا يفسد إلا أن وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جداً فليكن
الأصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روي عن محمد
أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان إذا ابتلع سمسمه
واحدة كما هي أيفطر قالوا لا قال أرايت لو أكل كفاً من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا

(قوله وان كان معها نفروقه الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل تفروقه الى الجوف أولا ان لا تجب الكفارة وان وصل
 اللب أولا تجب الكفارة (قوله واراد بالتفروق ههنا الخ) قال الرملي عن القاموس التفروق بالضم فتح الثمرة أو ما يلزق به قه
 جسمه تغاريق (قوله لعدم الخروج شرعا) لان مادون ملء الفم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم
 فان له حكم الخارج وفائدة تفرقه في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شئ منه قدر
 المحصة لم يفطر اجاعا ما عند أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل من ملء الفم وعند محمد لا يصنع له في الادخال والثانية ان كان
 ملء الفم وأما إذا أوشى آمنه قدر المحصة فصاعدا أفطر اجاعا ما عند أبي يوسف فلانه ملء الفم فكان خارجا وما كان خارجا اذا
 أدخله جوفه فسد صومه ومحمد يقول قد وجدته الصبح والثالثة اذا كان أقل من ٢٩٥ ملء الفم وأما إذا أوشى آمنه أفطر
 عند محمد لما روي عن أبي يوسف

عند محمد لما روي عن أبي
 يوسف لا يفطر لما روي
 والارابعة اذا كان ملء الفم
 وعاد بنفسه أو شئ منه
 مقدار المحصة فصاعدا
 أفطر عند أبي يوسف

أو قاء وعاد لم يفطر وان
 أعاده أو استقاء أو ابتلع
 حصة أو حديد أفضى فقط

وعند محمد لا وهو الصحيح
 لانه لم يوجد صورة الفطر
 وهو لا ابتلاع بصنعه ولا
 معناه لانه لا يتعدى به
 ولانه كما لا يمكن الاحتراز
 عن خروجه فكذلك ان
 عوده فجعل عفوا اه
 (قوله وانما لم يقيد
 الاستقاء بالعمد الى قوله
 لانه لا يخلو) ساقط من
 بعض النسخ والصواب
 وجوده (قوله فالحاصل
 ان صور المسائل اثنا عشر

ان وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالاخيرة قالوا لا بل بالاولى قال المحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى
 قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي اه وتقدم ان وجوب الكفارة هو
 المختار وذكر قائلها واذا ابتلع حبة العنب ان مضغها قضى وكفروا ان ابتلعها كما هي ان لم يكن معها
 تفروقه فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها تفروقه قال عامة العلماء عليه القضاء
 مع الكفارة وقال أبو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة وأراد بالتفروق
 ههنا ما يلزق بالنعقود من حب العنب ونقته مسدودة به وان ابتلع نقاعة روي هشام عن محمد
 ان عليه الكفارة ثم ما يفيد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر المحصة وفي البرازية أكل بعض لقمة
 وبقي البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة لم تبلغ ملء الفم وقدر المحصة
 لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم (قوله أو قاء وعاد لم يفطر) لمحدث السنن من ذرعه القى وهو وضأ ثم
 فليس عليه القضاء وان استقاء فليقض وانما ذكر العود ليفيد ان مجرد القى بلا عود لا يفطر بالاولى
 وأطلقه فسهل ما اذا ملاء الفم أولا وفيما اذا عاد وملا الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم
 وجود الصنع وعدم وجود صورة الفطر وهو لا ابتلاع وكذا معناه لانه لا يتعدى به بل النفس
 تعافه (قوله وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصة أو حديد أفضى فقط) أى أعاد القى أو قاء عامدا أو
 ابتلع ما لا يتعدى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة
 فسهل ما اذا ملاء الفم وهو قول محمد بل وجود الصنع وقال أبو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا
 وهو المختار فلا يند من التقييد بملء الفم وأطلق في الاستقاء فسهل ما اذا ملاء الفم وهو قول محمد
 ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافيته ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما
 لم يقيد الاستقاء بالعمد كافي اليه بما تقدمه ان النسيان لا يفطر وما في غاية البيان ان ذكر العمد مع
 الاستقاء تأكيذا لانه لا يكون الامع العمد مردود لان العمد يخرج النسيان أى متعمدا الفطر لا متعمدا
 القى فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر لانه لا يخلو اما ان ذرعه القى أو استقاء وكل منهما لا يخلو
 اما ان ملاء الفم أولا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعد ولا عاد بنفسه وان
 صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء

الخ) قال في الدر المنقي فالحاصل انها تنفرع الى أربعة وعشرين لانه اما ان قاء أو استقاء وكل اما ان ملاء الفم أو ودونه وكل من
 الاربعة اما ان خرج أو عاد أو أعاد وكل اما اذا كر لصومه أولا ولا في فطر في الكل على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط المل مع
 التذكر لكن صحيح التهستانى عدم الفطر باعادة القليل وعود الكثر فتنه وهذا في غير المبلغ اما هو فغير مفسد مطلقا خلا لابي
 يوسف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره (قوله الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم) هكذا في
 بعض النسخ وفي بعضها سقط قوله وفي الاستقاء وكان يعنيه على الاول ان يقول في الاعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فيه ما وهذا
 بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما روي وقوله وان وضأه يفتقر الى اتمام الفم عطف على قوله
 وان صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضأه يفتقر الى اتمام الفم زيادة في واسقاط

الاو علم ا كتب الرمي فقال لا وجه لاستثنائه عما تقدم (قوله في الظهيرة منها) أي من الصلاة أي من كات الصلاة ثم ان النسخ
هنا مختلفة والصواب الموافق لما رايت في الظهيرة ان تكون العبارة هنا هكذا الوفاء أقل من مل الغم لم يفسد صلاته وان أعاده
الى جوفه يجب ان يكون الخ وما قبل يجب من قوله وأطلق في أنواع التي هو الاستقاء فمثل ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي
يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا
في فتح القدير محله بعد تمام

الغم وان وضوؤه ينتقض الا فيما اذا لم يعل الغم وأما الصلاة في الظهيرة بقية من الوفاء أقل من مل
الغم لم يفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا يفسد
وعن محمد يفسد وان تقيا في صلاته ان كان أقل من مل الغم لا يفسد صلاته وان كان مل الغم
تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل المحدث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير قصد يتي اذا لم
يتكلم وان تقيا لا يني وهذا اذا كان مل الغم وان كان أقل من ذلك لا يفسد صلاته فلا حاجة الى
البناء اه وأطلق في أنواع التي هو الاستقاء فمثل ما اذا استقاء بلغمامل الغم وهو قول أبي يوسف
وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف
هنا أحسن وقوله ما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما أسقط ما دخل أو بالقي ومحمدان غير
نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعتبر
بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس
مل فيه لزمه القضاء وان كان في مجلس أو غدوة ثم تصف النهار ثم غسلة لا يلزمه كذا في خزانة
الاكمل وتعتبر بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد
السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي ان يكون ما في الخزانة
مفرا على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرة الاولى وانما اذا ابتلع ما لا يتغذى
به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو جود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو ايصال ما فيه
نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تحب الا بكملها فانتهت وفي القبة انظر في رمضان
مرة بعد أخرى تراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة بزواله وكتب غيره نعم القنوي على ذلك
وبه أفتي آفة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما يتأتى فيه المصغ وهو
لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح
والارز والجبن والمخ اذا اعتادأ كاه وحده ولا في النواة والعطن والكاعد والسفرجل اذا لم
يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لو مضغها أو مضغ اليابسة لان ابتلعها وكذا
بابس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغها وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة
لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة وابتلاع التفاح كالأوزة والرمان والبصصة كالجوزة وفي ابتلاع
البطخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهاليجة روى عن محمد وجوب الكفارة ويجب بأكل اللحم التي
وان كان ميتة منتنة لا ان دود فلا تجب واختلف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وجعله في
الظهيرة فلو كان قديدا وجب بالاخلاق ويجب بأكل الحنطة وقضيتها لان مضغ قمحة للتلاشي

بعد مسألة البلغم والثاني
بعد عبارة الخزانة وهذا
الثاني ساقط من بعض
النسخ والاصوب وجوده
لان الزيلعي عبر بالقي فيها
(قوله وينبغي ان يعتبر
عند محمد اتحاد السبب
الخ) اعترضه في النهر بان
على قول محمد لا يتأتى
التفريع لما انه يفطر
عنده بمادون مل الغم
وحيث فلا يصح اعتبار
السبب على قواه كما في
الوضوء وهو ظاهر اه
قلت مراد المؤلف انه لو
أمكن التفريع لكان
ينبغي اعتبار اتحاد السبب
والمراد بالتفريع الفرق
بين العود والاعادة ويدل
على ان مراده ما قلنا قوله
بعد أما على قول محمد
فانه يبطل صومه بالمرة
الاولى تأمل (قوله وأما
اذا ابتلع الخ) أي وأما
القضاء فقط اذا ابتلع الخ
(قوله والمخ اذا اعتاد
كاه وحده) كذا في

لفتح قال وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهره كما في الشهر وكذا في السراج ومشي عليه في نور
لايضاح وجعله المختار ونقله في الاعداد عن المستفي ونقل عن الخلاصة والترابيه اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي
الذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتادأ كله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقس
في الهاليجة الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها باكل الطين الارمني (قوله لان مضغ
نخعة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان الحمل الخ) متعلق بقوله اشار قال في النهر وفي الاشارة بعد ظاهر اهـ وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم لا أن يقال هو مطلق فيصرف الى الكامل واعتبر من بانه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اهـ وكان مراده ان تقيد المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والا فلا شك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عندنا نحن للكره فليتأمل ما مراد وقد يجب ان الاول بان الجماع ادخل الفرج في الفرج كما في السراج والصغيرة ٢٩٧ غير المشتهة التي لا يمكن

اقتضاها لا يمكن جامعها اذا ادخل بدون اقتضاها تأمل (قوله فلا يجب الكفارة لوجامع بهيمة أوميتة الخ) قال الرمي اقتصاره على نفى الكفارة بوجه وجوب القضاء ولو لم ينزل مع ان الامريس كذلك لما ان جماع

ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمد اغذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظاهر

البهيمة والميتة بلا انزال غير مفسد للصوم كما في الخلاصة وغيرها وقد تقدم انه لا يوجب الغسل بل ولا نقض الوضوء مما لم يخرج منه شيء صرح به في شرح المختار لابن مالك وتوفيق العناية شرح الوقاية (قوله وأما الصغيرة التي لا تشتهى الخ) قال الرمي الوجه يقتضي عدم وجوب الكفارة فيها وحكي الاجماع فيه قال في النهر وقيل لا يجب بالاجماع وهو

ولا يجب بأكل الشجر الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية ويجب بالطين الارمني وكذا بغيرة على من يعتاد أكله كالمسي بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل كل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر وان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعله القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمها أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابساً وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طرا لا يتقدر منه فعله الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت في فيه وقت البصر وهو ذا كر لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غير لا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمد اغذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظاهر) أما القضاء فلا يستدرك المصلحة الفاتية وأما الكفارة فليتأمل الجناية اطلاقه فشمع ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهو عقوبة محضة خافيه معنى العبادة أولى وشمع الجماع في الدبر كالقبول وهو الصحيح والمختار انه لا تنافي كذا ذكره الولواني لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى أن الحمل لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا يجب الكفارة لوجامع بهيمة أوميتة ولو أنزل كما في الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح الجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بانه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبيهمة وجعلوا الحمل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما تيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلاف في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لا بخارج الخطي والمكره فانه وان قصد صومهما لا تزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعد ما كان ابتداءه بالا كراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكراه منها فانها يجب عليها وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا كرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرها فالصحيح انه لا يجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسالك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره وأشار بما ساقى من قوله كآكله عمد بعد أكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا يجب الا بافساد صوم

٢٨٨ - بحر ثاني في الوجه وعمل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤها من غير افضاء فهي ممن يجامع مثلها والا فلا يفي لوطئ الصغيرة امرأته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الحنانية في الغسل انها يجب وهو مقتضى اطلاق المتون قال في الحنانية غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغ علم الغسل لوجود السب وهو موارة الحشفة بعد توجهه الخ طاب ولا غسل على العلامة لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغاً والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجامع الخصى يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لو ارادة الحشفة اهـ (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجب في بعض النسخ (قوله وأشار بما ساقى في من قوله الخ)

أي لا تأتي في آخر فصل العوارض (قوله عند أي عتيقة) لأنه نية النهار لا يكون صائما عند الشافعي وهذه الشبهة الناشئة من
الدليل المذكور أن الكفارة ٢٩٨ (قوله خلافاً له) أي لأن الصوم ينبت من النهار حائزاً يكون حائزاً على

تمام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبيل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أي حبيبه
خلافاً له لأن في هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان مطلق النية ثم أفطر
ينبغي أن لا تلزمه الكفارة لما كان الشبهة كذا في الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم
ظهر خلافه لا كفارة مطلقاً به أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذالم أكن صائماً آكل
حتى أشبع ثم ظهر أن آكله الأول قبل طلوع الفجر وآكله الآخر بعد الطلوع فإن كان المخبر جماعة
وصدقهم لا كفارة وإن كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لأن شهادة الفرد
في مثل هذا لا تقبل كذا في الظهيرية وإذا أفطرت على ظن أنه يوم حيضها فلم تحص الاظهر وجوب
الكفارة كما لو أفطر على ظن أنه يوم مرضه أو أفطر بعد أن كراهه على السفر قبل أن يخرج ثم عفى عنه
أو شرب بعد ما قدم لم يقتل ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها في ذلك
اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره بعد اختلاف ما إذا خرج نفسه بعد افطاره بعد ما
لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره بعد كذا في الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقيماً صائماً ثم
سافر فافطارها تسقط لأن الأصل أنه إذا صار في آخر النهار على صفة لو كان علمها في أول اليوم يباح
له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوى قاضيان ولو جامع مزاراً في أيام من رمضان واحد
ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لأنها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع
مرة أخرى فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالأول ولو جامع في رمضان فعله
كفارتان وإن لم يكفر الأولى في ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا في الجوهرية وقال محمد عليه واحدة
قال في الاسرار وعليه الاعتماد وكذا في البرازية ولو أفطر في يوم فاعتق ثم في آخر فاعتق ثم كذلك
ثم استحققت الرقبة الأولى أو الثانية لاثني عليه لأن المتأخر يجزئه ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق
واحدة لأن ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا
لو استحققت الأولى تنزيلاً للمستحق منزلة المعلوم ولو استحققت الأولى والثالثة دون الثانية اعتق
واحدة للثالث لأن الثانية كفت عن الأولى والأصل أن الثاني يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا
في فتح القدير والبدائع وأفادنا التشبيه أن هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فإن لم يجد فعليه
صيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فاعطى ستين مسكيناً الحديث الأعرابي المروي في الكتب الستة
فلو أفطر يوماً في خلال المدة بطل ما قبله ولم يمسح الاستقبال سواء أفطر بعد أو لا وكذا في كفارة
القتل والظهار للنص على التتابع إلا لعذر المحض لأنها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فمما لكنها
إذا ظهرت تصل بماضى فإن لم تصل استقبلت كذا في الروا الحجة وكذا الصوم كفارة اليمين متتابع
فهو أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المنعة وكفارة الحلق وكفارة جلاء الصيد فإنه غير متتابع
والأصل أن كل كفارة شرع فيها عتق فإن صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو غير كذا في
النهاية وإذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد نوى أول يوم وجب عليه وإن لم ينو جاز وإن
كان من رمضان نوى قضاء رمضان الأول فإن لم يبد ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الأجزاء ولو
صام الفقير إحدى وستين يوماً للكفارة ولم يعب اليوم للقضاء حاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث
وصار كأنه نوى القضاء في اليوم الأول وستين يوماً عن الكفارة كذا في الفتاوى الظهيرية وعاله

صوم صحيح اه ابن
مالك (قوله كما لو أفطر
على ظن أنه يوم مرضه)
جعل له مشهابه لأنه
بالاجماع بخلاف مسألة
المحض فإن فيها اختلاف
المشايخ والصحيح الوجوب
كما ذكره في التارخانية
قلت لكن صحيح قاضيان
في شرح الجامع الصغير
سقوط الكفارة في
المستثنين وشبههما بمن
أفطر وأكبر ظنه أن
الشمس غربت ثم ظهر
عدمه (قوله ومما يسقطها
حيضها أو نفاسها بعد
افطارها) في التارخانية
إذا جامع امرأته في نهار
رمضان ثم حاصت امرأته
أو مرضت في ذلك اليوم
سقط عنه الكفارة عندنا
هو هكذا رأيت في نسخة
خرى ولعل الصواب
بعضها ببعض المرأة
أصل (قوله وأفاد
التشبيه الخ) أقول هذا
شارة إلى أنه لا يلزم أن
يكون متباعدة من كل
حيه فإن المسيس في
نائها يقطع التتابع في
كفارة الظهار مطلقاً
سداً أو نسياناً ليل أو

بأنه لا ينافي بخلاف كفارة الصوم والقتل فإنه لا يقطع فيه مما لا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل فقد زلت
عن الأقدام في هذا المقام رملي

(قوله. أما فيما بينه وبين

ربه فيرفع بالتوبة بدون تكفير) نفسه أنه يلزمه أن تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا لزوم كلام الهداية فإنه جعل إيجاب الاعتاق معرفا لعدم تكفير التوبة للذنب فإن مفاده أنه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبإفساد صوم غير رمضان وإن احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء وصل الدواء إلى جوفه أو دماغه أقطر

والظاهر الفرق بين الحدود والكفارات فليتأمل (قوله لان حد الزنا يرتفع)

قال أبو السعود محشى مسكين قيده في بحر الكلام بما اذا لم يكن للزنى بهازوج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبدا فلا بد من ابرائه عنه (قوله) بالوجوب على الجارية) أى وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أى في الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أى فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم في أقطر) قال

في التحنيس بان الغالب ان الذي يصوم القضاء والكفارة يسدأ بالقضاء وفيه اشكال للحقق مذكور في فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والقرض لا يصير شارعا في الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى البرازية من أكل نهارا في رمضان عما نأخذ شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال اهـ واعلم ان هذا الذنب أعنى ذنب الإفطار عمد لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبإيجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجنائية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضى أن المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به وأما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المفيدة للعموم في قوله من جامع أو جوع ليفيد أنه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والأنثى والمحرو والعبد ولهذا صرح في البرازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذلك لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البرازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله المحلل وليس عليه تبعه لاحديقتي باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يبقى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أى في غير القبل والدبر كالفخذ والأبط والبطن لا تعاد الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه في المباشرة والتقييل وعمل المراتين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعنى في الحكم اهـ بلفظه يعنى لا في اللغة (قوله) وبإفساد صوم غير رمضان) أى لا كفارة في افساد صوم غير أدام رمضان لان الإفطار في رمضان أبلغ في الجنابة له تلك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا اذ هو ممنوع لكونه على خلاف القياس ولا دالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساد الجماع القبل والقضاء بالجماع ليس المحاقا بافساد الجماع الفرض بل هو ثابت ابتداء للعموم نص القضاء والاجماع (قوله) واذا احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو أمة بدواء وصل الدواء إلى جوفه أو دماغه أقطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء أو الفطرية باعتبار أنه يعود شئ وأن قل حتى لا يحس به كذا في فتح القدير فان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل الصوم أصلا الا في الاستقاء والمحصر ممنوع لان الحصى والنفس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البدائع قلت لا يرذلان افسادهما الصوم باعتبار منافاهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس بالجماع العناية بخلاف الجنون والاعماء بعد النسي لا يفسدان الصوم لانهما لا يتأفان أهلية الاداء وانما يتأفان النية كذا في البدائع والرواية بالفتح في احتقن واستعط أى وضع الحقنة في الدبر وصب السعوط وهو الدواء في الأنف وبالضم في أقطر والجائفة اسم الجراحة وصلت إلى الجوف ولا مة الجراحة وصلت إلى أم الدماغ وأطاق في الاقطار في الاذن فشمل الماء والدهن وهو في الدهن بلا خلاف وأما الماء

في النهر قيل الصواب فطر لان افطر لم يأت متعديا يقال افطر الشيء حان له ان يفطر بخلاف فطر فانه جاء متعديا ولازموا بالتضعيف
 متعددا لا غير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري وبهذا تبين فساد ما قيل ان افطر على لفظ المني للفعول لان مناء
 على ان يني الاقطار متعديا ولا يحسنه على انه لو صح لكان حقه ان يقرأ على لفظ المني للفاعل لتتفق الافعال وتتنظم الضمائر
 في سلك واحد واقول في ٣٠٠ المغرب فطر الماء صبيغة تقطير او قطره وافطره لغة وعلى هذه اللغة يخرج كلامهم

فاختار في الهداية عدم الافطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه
 مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد الفطر ضرورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوضوئه
 الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الاذن وصححه في المحيط وفي فتاوى قاضيان انه ان خاض
 الماء فدخل اذنه لا يفسد وان صب الماء في اذنه فالصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه
 المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في اذنه وفي عدة الفتاوى
 الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاشي عليه اهـ ولرشيد الطحا
 بجنيط وأرسله في حلقة وطرف المحيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصائم
 اذا استقصى في الاستنجاء حتى يبلغ مبلغ المحقنة فهذا اقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء
 لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرة ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفا منها يديه لم يفسد صومه
 قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم واكد الوالد
 أصبغ في أسسته وأدخلت المرأة في فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبغ مبتلة بالماء أو الدهن
 فينفذ يفسد لوصول الماء أو الدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم
 اذا أصابه سهم وخرج من الجانب الاخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اهـ
 وفي شرح الجامع الصغير لقاضيان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم
 يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي وأما الوجور في الفم فانه يفسد صومه
 لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أكل معنى لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام
 الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعظ ليل اخرج نهارا لا ينفذ
 وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه
 القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم ان
 اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا ففسد
 حنيفة يفطر للوصول عادة وقال لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم ولا
 فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الائمة وفي
 التحقيق أن بين الجوفين منفذا أصليا فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في
 النهاية والبدائع ولهذا الاستعظ ليل لا ووصل الى الرأس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعلمه في
 البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان افطر في احليله لا) أي
 لا يفطر أطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبنى على انه هل بين المثانة
 والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقلالا ووصول البول من المعدة الى المثانة

وحيثئذ فيصح بناؤه
 للفاعل وهو الاولى لاسم
 وللفعول ونائب الفاعل
 هو قوله في اذنه أي وجد
 اقطارا في اذنه (قوله)
 وان بقي الرمح في جوفه
 عبارة قاضيان وان بقي

وان افطر في احليله لا
 الزج والظاهر ان ما هنا
 تحريف من النسخ (قوله)
 لانه لم يوجد منه الفعل
 ذكر في النهر انه يشك
 عليه مسألة الاستنجاء
 السابقة ومسئلة ما اذا
 أدخل خشبة وغيمها
 حيث يفطر في صورتين
 مع انه لم يوجد منه الفعل
 أعني صورة الفطر وهو
 الابتلاع ولا معناه وهو
 ما فيه صلاحه لما ذكره
 من ان اتصال الماء
 الى المحقنة يوجب داء
 عظيما قال وجوابه ان
 هذا مبني على تفسير
 الصورة بالابتلاع كما في
 الهداية والاولى تفسيرها
 بالادخال يصنع كما عمل

به الامام قاضيان الفساد بادخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة
 وغيرها الى آخر كلامه اهـ نعم برد ذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد بادخال الماء اذنه ويرد عليه ايضا كما قاله الرملي الاقطار
 بوصول الماء الى الدماغ في الاستنشاق فانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال ان كان مع
 ذلك هو معارض بمافي الشروح واذا عارض مافي الفتاوى مع الشروح يعمل بمافي الشروح اهـ وفيه ان مافي الولوالجية
 اختاره في الهداية كإمام والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فإين المعارضة

بالترشح وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً كالجيرة إذا سدد رأسها والتي في المحوص يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه لأنه متعلق بالطب والخلاف فيما إذا وصل إلى المثانة أما ما دام في قصة الذكرك فلا يفسد صومه اتفاقاً كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزائنه إلا كل لو حشاذ كره بقطنه فقيمها أنه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالأحليل الذي هو مخرج البول من الذكرك لأن الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية أنه يفسد بالاجتماع وعمله في فتح القدير بأنه شبهة بالحقنة وفي شرح المجمع لابن فرشته الأحليل يخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وذكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر ضرورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لأن الذوق بعذر لا يكره كما قال في الحاشية فيمن كان زوجاً حاشي الحلق أوسيدها لا بأس بأن تذوق بلسانها وليس من الاعتذار بالذوق عند الشراء ليعرف الجسد من الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجية وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز أن يقال لا بأس به كي لا يغبن والمضغ بعذر بأن لم يتحد المرأة من مضغ لصميم الطعام من حائض أو نفثاء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم يجذب طبعاً ولا لبناً حليلاً بأس به للضرورة لا ترى أنه يجوز لها الإفطار إذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطلق في الصوم فشمّل الفرض والنفل وقد قالوا أن الكراهة في الفرض أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لأن الإفطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التبيين وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لأن المذهب أن الإفطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضه عليه يكره لأن كلاً متاعاً لعدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي أنها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولأنه يتمم بالإفطار أطلقه فأفاد أنه لا فرق بين علك وعلك في أنه لا يفطر وإنما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بأن يكون أبيض وقد مضغه غيره ما إذا لم مضغه غيره أو كان أسوداً مطلقاً يفطره لأنه إذا لم مضغه غيره يتفتت فيحتاجون شيء منه حلقه وإذا مضغه غيره لا يتفتت إلا أن الأسود يذوب بالمضغ فاما الأبيض لا يذوب وأطلق محمد بن زيد على أن الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لأن إطلاق محمد بن زيد محمول عليه للقطع بأنه معال بعدم الوصول فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالمستغن اهـ وقال نفع الإسلام وعموم ما قال محمد بن أبي الجهم الصنيع إشارة إلى أنه لا يكره العلك لغرض الصائم وإن كان يستحب للرجال تركه إلا أنه لا يكره مثل أن يكون في نفسه بخزاه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لأنه سواء كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال إلا الحاجة لأن الدليل أعني التشبيه يقتضي ما في حقهم خالي عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الأبريسم فأدخل الأبريسم في فيه فخرجت تضررة الصبيخ أو صفرته أو جرت واختلطت بالريق فاخضر الريق أو اصفر أو أوجر فابتلعه وهو ذاك صومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة أنه يكره للصائم المضغنة والاستنشاق لغرض الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاعتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاغ في الماء والتلفف بالثوب المسلول لأنه إظهار الخمر من العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولأن فيه إظهار

وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ومضغ العلك (قوله وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد) قال الرملي تقدم أن محمداً مع أبي يوسف لكن قال ومحمد توقف فيه وقيل هو مع أبي يوسف والاظهر أنه مع أبي حنيفة فما تقدم نقله هو الاظهر وما تأخر على خلاف الاظهر (قوله وأطلق في الصوم الخ) قال في الامداد كذا أطلقه في الهداية والكنز وشرح المختار فشمّل النفل لما فيه لا يباح فيه الفطر بلا عذر على المذهب ومن قيده بالفرض كشمس الأئمة الخواص ونفي كراهة الذوق في النفل انما هو على رواية جواز الإفطار في النفل بلا عذر (قوله وفيه بحث الخ) قال في النهر يمكن أن يقال انما لم يكره في النفل وكره في الفرض اظهار التفاوت المرتبين

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في النهر وسجعت من بعض أئمة المالكي أن قول النهاية يجب بالحاء الموحدة ولا بأس به اه قال الشيخ السبكي ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكالهذه والله تعالى أعلم

ضعف نيته وعجز بصره فان الانسان خلق ضعيفا لاظهار الجبر (قوله لا كحل ودهن شارب) أي لا يكره يجوز أن تكون الغاء منه ما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مفعوما ويكون معناه ولا بأس باستعمال التكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والذال وانما لم يكرها لما فيه نوع اتفاق وليس من محظورات الصوم وقد نذب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصدوا به التدوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المستحسن وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيتيه فيقطع ما زاد على التكف رواه أبو داود في سننه وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحقوا الشوارب واعتقوا اللحي فمضمول على اعفائها من أن يأخذها بها وكلها كما هو فعل مجوس الا حاكم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات وأما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والمختنة من الرجال فلم يجه أحد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة والقصد الاول يدفع الشين واقامة ما به الوقار واطهار النعمة شكر الاخر او هو أثر ادب النفس وشهامتها والثاني أثر ضعفها وقاؤها بالخصاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه ليس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبلة ان أمن) أي لا يكره ان وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به بالصائم أطلقه فشم الرطب واليابس والمبول وغيره وقبل الزوال وبعده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتساووا له الظهور والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

﴿فصل في العوارض﴾

اعلم ان لفساد الصوم أحكاما بعضها يعيب الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض والذي يعيب الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر لانه أظلم عمله من غير عذر وإبطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأثم واذا اختلف الحكم بالعذر فلا يذم من معرفة الاعذار المسقطه للاثم والمواخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وأخرها لانها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلت فان الله تعالى عارض مطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شق الفهم والعارض الخديقال أخذ من عارضه من الشعور وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكرام والحمل والرضاع

لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعتها للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه الا ان يحتمل الوجوب على الثبوت اه قلت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل اللحية الخ فيعيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المتن أو احتمل

﴿فصل في العوارض﴾

لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة ان أمن ﴿فصل في العوارض﴾

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) فاطها المقدسي في بيت واحد فقال

سقم واكرام وحمل وسفر
ضع وجوع وعطش وكبر
انتهى والاولى انشاده
خاليا من الضرورة هكذا

مرض واكرام رضاع والسفر

حبل كذا عطش وجوع والكبر

ويزاد تاسع وهو قتال العدو فان الغازي اذا

خاف الهز عن القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتي

قريبا وقد زدت ذلك فقلت

حبل وارضاع واكرام سفر * مرض جهاد جوع عطش كبر قال في النهر ويرد عليه ان السفر من الثمانية والحجوع مع انه لا يمنع الفطر أعني ان يمنع عدم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون سببا للفطر لا تحفي فالاولى

ان يراد بالعوارض ما يمنع عدم الصوم ليطر في السك (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرمي قال في جامع الفتاوى ولو ضعف عن الصوم لاستغفاله بالمعيشة فله ان يفطر ويطلع لكل يوم نصف صاع اهـ واقول هذا اذا لم يدرك عدة من ايام أخر يمكنه الصوم فيها اما اذا أمكنه يجب القضاء وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم وبذلك الزرع بالتأخير لا شك في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من ايام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن تمتنع الخ) أي لا يجب عليه اطاعته

في ذلك وانظر هل يجوز لها اطاعته أم لا والظاهر الثاني نامل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشرنبلالي الاول حيث قال صائم أتعب نفسه في عمل حتى أجهد العيش فاطر لزمته الكفارة وقيل لا تلتزمه وبه أفتي البقال وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها

من خاف زيادة المرض
الفطر

لانها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد اهـ فقوله ولها يفيد أنه يجوز لها اطاعته الا أن يقال ان قوله ولها مغناه أنه يحصل لها مخالفة أمره ان أمكنه او قوله قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل نامل (قوله كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو أفطر على ظن أنه يقاتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى من كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع المخرج وتحقق المخرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو إفساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربة أو اخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالتهم شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الامام فقيال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف ايها وأطلق الخوف ابن المالك في شرح الجمع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشي الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقيما وفي الفتاوى الظهيرية والولولوية للامة ان تمتنع من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق في المرض فتشمل ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعدما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعدد في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحمل له الا فطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك فلا فطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما واذا فطر يمكنه أن يصلي قائما فانه يصوم ويصلي فاعدا جعابين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حتى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحتم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الا فطار في يوم ليس فيه شبهة الا باحة وهذا اذا فطر بعدما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى قاضيخان وفي الظهيرية يرضع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان الطرائد اذا شربت دواء كذا برئ الصغير وتعال وتحتاج الطرائد الى ان تشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء الخذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء الخذاق قال رضي الله عنه وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتميم فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل عرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اهـ وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيمسأدا بطلال العبادة لما انه عال قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

ينفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الا فطار ليستقوى بخلاف المرض اهـ وحاصله ان المقاتل يحتاج الى تقديم الاكل فصار مادونا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قد منعنا عن قاضيخان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عن طنبت انه يوم حيضها (قوله برئ الصبيح وعثمان) قال في القاموس فمادة حشال تحاشا العناء قادر المواقفة فمادة حشال تحاشا العناء قال في

في السفر وقت كلام لان عندهم نصح المسلم كغيره في تطاعهم اه قال شيخنا ما نقله عن البراء بن عازب
 السدي عن قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للجوارح) قال الرضا
 ما قدمناه من جامع الفتاوى يدخل فيه الجوارح وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظر فان طول النهار وقصره لا يدخل له في الكفاية فقد
 يظهر صدقه في قوله لا يكفي فيغوض اليه جلاله على الصلاح تأمل اه وفي الامداد عن السارخانية سئل على بن ابي حمزة
 الحنفي اذا كان يعلم انه لو اشتغل بمعرفة الحق معرض ببيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل ان يعرض
 فنع من ذلك اشد المنع وكذا احكامه عن استاده البري واذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محتاج باقتصر
 ايام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الا بدفعه عن شغاله بالمعيشة ويقر به
 املا في قوله انه ان يفطر ويصوم نامل وانظر اذا كان آخر نفسه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذ لم
 مرض المستأجر فسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظواهر يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فتكون

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للجوارح ان يخرجوا بوضعه الى ضعف صحيح الفطر بل
 يخرج نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفي أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل
 باقصر ايام الشتاء (قوله وللأسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جاز للأسافر الفطر لان السفر لا يبرأ
 عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يمتنع بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما
 كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان
 فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأتى بالانقضاء لان التصبر هو الغريزة
 وتبنيهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف
 وصومه ما أحب ان لم يضره ما كان أولى لشموله قيد صدقه انه ان لم يضره لان الصوم ان يضره بان
 شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر فانه لا حل صائم
 يصعب عليه الماء في المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر او يدخل مصر كره له ان يفطر لانه اجتمع
 في اليوم المبيح وهو السفر والحرم وهو الاقامة فخرجنا المحرم احتياطاً وصرح في الخلاصة بكرهه
 الصوم ان اجهدته واطلق الضرر ولم يقيده بضره لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه
 او عائلته مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر
 المال كضرر البدن وأشار الى ان انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا تطلق النص خلافاً للعلوي وابن
 عباس كذا في المحيط وفي الوالوجية والسفر الذي يبيع الفطر هو الذي يبيع القصر لان كلاهما قد
 ثبتت رخصته واطلاق السفر يشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف واذا بالضرر والضرر الذي ليس
 فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

خوفه على نفسه أو على نامل
 وينبغي التفصيل في مسألة
 الحنفية بان يقال اذا كان
 عنده ما يكفي وعياله
 لا يحصل له الفطر لانه اذا
 كان كذلك يحرم عليه
 والمسافر وصومه أحب
 ان لم يضره
 السؤال من الناس فلا
 يحل له الفطر بالاولى وان
 كان محتاجا الى العمل
 يعمل بقدر ما يكفي
 وعياله حتى لو اداء العمل في
 ذلك الى القطر حل له اذا
 يمكنه العمل في غير ذلك
 مما لا يؤديه الى الفطر من
 سائر الاعمال التي يقدر
 عليها (قوله بفعل نفسه

وذرأ أي نفس السفر عذر وان عرا) عن الشقة لانها موجودة فيه غالباً والنادر كالعذر فانبطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في
 طلاقهم انه لو دخل بلاد لم ينوفيه اقامة نصف شهر وان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريباً في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهه
 لفطره في الاقامة في مصر او دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلى الكراهية في مصره على الدخول وفي غير مصره
 على الاقامة ويدل عليه ايضا ما يذكروه عن الوالوجية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو اراد
 المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في اول النهار واراد ان يدخل في أثناء النهار مصر او غير مصره وسوى فيه الاقامة او يدخل
 مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم برحمة المحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يقيد
 أساق في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والحرم بخلاف ما اذا كان في وقت
 لسته مسافرا لانه تنحصر فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سأتى هذا لما ظهر لي تأمل لكن رأيت في المبدائع
 مخالفة حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رايه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر
 به اه ذكر ذلك قبل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النبر على في الفتاوى أفضل الافطار

عواقبه (قوله أي ولا قضاء على المريض والمسافر) أُرْجِعْ فِي النَّهْرِ الصَّغِيرِ الْحُزُّورَ إِلَى الْمَرَضِ وَالسَّفَرِ وَإِلَيْهِ يُوْحَى كَلَامُ الرَّائِي
وهو أظهر في التقيد بالمدكور في قوله فبديه أي بموتها على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما ذكرناه بعد الصحة والاقامة
لا بوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وعظمة القدوري) قال في النهر يعني رواية وقد رآه أدلوم الكل متوقف على
القدرة عليه ولم توجدوا الكتب المعتمدة باطقة بخلاف ما قال والغادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع
ما يأتي عن غاية البيان (قوله ليظهر في الإيصاء) تعليل للنفي وهو يلزمه وقوله لانه أي التمسك بمعلق بالصحة لتعليل للنفي (قوله
لانه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لانه في قوة قوله إذا برئت (قوله والحاصل أن الصحيح
لا يدر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وإن مات بعد ما صبح يوماً يلزمه الإيصاء بالجميع عندهما
وعند محمد بن عبد الرحمن ما صبح وتفصل الطحاوي فقال إن لم يصم اليوم الذي صبح فيه لمزمه الكل ٣٠٥ وإن صامه لا يلزمه شيء كالمريض

في رمة ضان الخ) هكذا في
بعض النسخ وفي بعضها
اضطراب وعلى هذه
النسخة يجب إبدال الصحيح
بالمريض وفي بعض النسخ
والحاصل أن الصحيح لو
نذر صوم شهر معين ثم
مات قبل مجيء الشهر لا
يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم
ولا قضاء إن مات عليه ما

في البدائع ومنه ما إذا ذكره المريض والمسافر فإن الإفطار واجب ولا يصح الصوم حتى لو امتنع من
الإفطار فقتل بآثم كالأكره على كل الميتة بخلاف ما إذا كان صحيحاً مقيماً فأكراه يقتل نفسه فإنه
يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الإفطار حتى قتل يثاب عليه لأن الوجوب ثابت
حالة الأكره وأثر الرخصة بالأكره في سقوط الأثم بالترك لا في سقوط الواجب كالأكره على
الكفر كذا في البدائع وفيه ما يكرهه أكره يقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن أولاً قتلن ولدك
فإنه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الحجر أولاً قتلن ولدك فصار كتهديده بالحبس كذا في النهاية وفي
فتاوى قاض خان المسافر إذا تذكر شيئاً قد نسيه في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال غلبه الكفارة
قياساً لانه مقيم عند الأكل حيث رخص سفره بالعود إلى منزله وبالقياس تأخذ اه (قوله ولا قضاء
إن ماتنا علم ما) أي ولا تصاء على المريض والمسافر إذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهم لم يدر كما عده من
أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء فبديه لانه لو صبح المريض أو أقام المسافر ولم يقض
حتى مات لزمه الإيصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الإدراك بهذا المقدار وذكر
الطحاوي أن هذا قول محمد بن عبد الرحمن وعندهما يلزمه قضاء الكل وعظمة القدوري وتبعه في الهداية قال
والصحيح أنه لا يلزمه إلا قدره عند الكل وإنما الخلاف في النذر إن يقول المريض لله على صوم
هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد بن عبد الرحمن ما صبح فيه والفرق
لهما أن النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلاف وفي هذه المسئلة السبب إدراك العدة فتقدر بقدر
ما أدرك فيه وإنما يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيصاء لانه معلق بالصحة وإن لم يذكر أداة
التعلق في صحيح التصرف المكاف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بأن الجماعة
الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار أن الخلاف لم يبلغهم وهو ليس
بمحملة عليه لأن جهل الإنسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لأوصافه
المحملة والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وإن

مات يلزمه الإيصاء بما بقي
من الشهر وأما المريض
إذا نذر ثم مات قبل الصحة
لا يلزمه شيء بخلاف
وإن مات بعد ما صبح يوماً
لزمه الإيصاء بالجميع
عندهما وعند محمد بن عبد
الرحمن ما صبح وتفصل
الطحاوي أنما هو
في القضاء كما علم من كلامه
المسار ولا ردوا عليه هذا

٣٩٩ بجر - ثاني في السراج رجل نذر صوم رجب فأقام أياماً فادار على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى أن عليه
الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم أنه يوصي بقدر ما قدره ذكر في الذكر حتى أنه إن مات قبل رجب لا شيء عليه والأولان روايتان عنهما
والثالث قول محمد بن عبد الرحمن خاصة لأن الزام ما لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصي إذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم أن النذر
سبب ما لم يجاز الفعل عقبيه وإنما التأخير لتسهيل الاداء لانه لا بد من التمكن من الاداء لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما
على طريقة الفتاوى أن الزوم إذا لم يظهر في حق الاداء يظهر في خلفه وهو الأ طعام فإذا ثبت هذا فنقول إذا نذر شهر غير معين ثم
أقام بعد النذر أياماً فادار على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطرفين وقال محمد بن عبد الرحمن ما قدر
وجه قولهما على طريق الحاكم أن ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فإذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الإيصاء
وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الدمة الساعة ولا يشترط إمكان الاداء وقائدها الخلاف إذا صام ما أدرك فعلى الأول لا يجب

الاخصاء الثاني وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر لبالصوم شهر غير معين ومات في السبل لا يجب الاخصاء على الاول لعدم الادراك
 ويجب على الثاني ولو اوجب على نفسه صوم رجب ثم اقام اياما ولم يصم فقد مر اه ما في السراج لمخصاويه علم وجه الفرق بين
 النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صح بعده يوما او
 يومين فلم يصم ثم مرض فمات فعليه الاخصاء بجميع الشهر اما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكمان لان خروج
 الشهر المعين وصحته بعد وجوب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الاخصاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقي
 يوما او يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان اشمل الخ) اجاب في الشهر بان من افطر متعمدا فوجوبها عليه بالاول
 على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل اراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها يدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل
 الخ) كذا في الزيلعي والدرر ٣٠٦ قال في الشهر نبلاية اقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشئ لان الواجب فيه البدل

عق رقبة مؤمنة ولا
 يصح اعتاق الوارث عنه ك
 ذكره والصوم فيها بدل
 عن الاعتاق لا يصح فيه
 الفدية كما يأتي اه ومثله
 في العزيمة معترضا على
 صاحب الدرر والزيلعي
 وادعى ان الزيلعي وهم في
 فهم كلام الكافي وعبارة

ويطعم وليهما لكل يوم
 كالفطرة بوصية

الكافي على ما في شرح
 الشيخ اسمعيل على معسر
 كفارة يمين او قتل وعجز
 عن الصوم لم تجز الفدية
 كمتنع عجز عن الدم والصوم
 لان الصوم هنا بدل ولا
 بدل البدل فان مات واوصى
 بالتكفير صح من ثلثه
 وصح التبرع في الكسوة
 والاطعام لان الاعتاق

مات بعد ما صح يوما يلزمه الاخصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال
 ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شئ كالمريض في رمضان اذا صح يوما
 فصامه ثم مات لا يلزمه شئ اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه
 حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صام لقضاء اليوم الاول والوسط
 والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء الكل اليه اشارة في البدائع وغاية البيان
 وفي التواتر الجمة ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصم لم يجب عليه
 لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح
 ففاس عشرة ايام ثم مات اطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم وليهما لكل
 يوم كالفطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنه ما عن كل يوم ادراكه كصدقة الفطر اذا
 اوصياه لانهم لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهم ما التحق بالشيخ الفسافي دلالة لا قياسا فوجب
 عليهم الاخصاء بقدر ما أدركه كافيه عدة من ايام آخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء
 رمضان لكان اشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر لعذر بل يدخل فيه
 من افطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل اراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل
 وصيهما واراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم
 نصف صاع من بر او زبيب او صاعا من تراء وشعر لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولو اريد
 عبر بالاطعام دون الابتداء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تنكفي الاباحة وقيد بوصية
 لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شئ كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الاخصاء ليحقق
 الاختيار الا اذا مات قبل ان يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير اخصاء لصدقة تعلق العشر
 بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسئلة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة وقع ذلك
 لو تبرع الورثة اجزاء ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

بلا اخصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وانت خبير بانها نص فيما قاله الزيلعي وأما
 ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا ولم يقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين او قتل وهما قد
 اشتركا في مسئلة الاعتاق ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعليق هذه المسئلة بهما اوقال ما قال اه فعبد ولا ينافي
 ذلك ما سياتي في شرح قوله وللشيخ الفسافي من انه لو وجبت عليه كفارة يمين او قتل لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غير
 فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الالزام كما استظهره الشيخ
 اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من افطر في رمضان الرخصة بما قدر عليه وبقي في
 ذمته حتى أدركه الموت واوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وطهار وجباية على الجرام
 وقتل محرم صيد او صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما تركه اه فقد نص على جواز الاخصاء بذلك وحديثه فلا مانع من التوفيق

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لمصلحة من الزام الولاء الميت بغير رضاه وأشار بالوصية
 الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من
 حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدي عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذا في
 غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك مالمالك كان أو
 بدينه عبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو
 فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لمحدث النسائي لا يصوم أحد
 عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد وقيد بان يكونهما ادر كاعده من أيام أخر اذ لو مانا قبله لا يجب عليهم ما
 الايضاء لما قدمناه لكن لو أوصياه صحت وصيته مالم لا يتوقف على الوجوب كذا في
 البدائع وأشار ايضا الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من
 حنطة لانه وقع اليأس عن اداءه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الوالوي الجي
 في فتاويه فالماحصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصي يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
 الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالج
 فانه يصح عنه رجلا من مال الميت (قوله وقضيا ما قدر بالاشروط ولا) أي لا يشترط التتابع في القضاء
 لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أي فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور
 لا يراعى له بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة فيزاد كذا في النهاية والكافي
 لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي
 كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل في أي وقت شرع فيه كان ممثلا
 ولا اثم عليه بالتأخير ويتصيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته
 ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور
 يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المصيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان
 حتى دخل آخر فلا بدية عليه لكونها تجب خافعا عن الصوم عند الحجز ولم يوجد لقدرته على القضاء
 ولهذا قال (فاذا جاء رمضان أخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم القضاء
 بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعد رد كراه الوالوي الجي (قوله
 والحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أي لهما الفطر دفعا للحرج ولقوله صلى الله عليه
 وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قسدا بالخوف بمعنى
 عليه الظن بتجربة أو اخبار طبيب حاذق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف
 لا يرخس لها النظر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه
 بخاف من قبل من ليس له الحق فلا يعذر له صيانة نفسه غير بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر
 مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها لغيره لانه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع
 واجب عليها بالعقد وأما الام فبالوجوب بديانته مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع
 من غيرها وبهذا اندفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما
 قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقصد وري اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر
 اذ لا ولد لها كذا قيل وقد قيل انه ولد لها من الرضاع لان المفرد المضاف يع سواء كان مضافا لمفرد
 أو غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذي ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها محسنا

وقضيا ما قدر بالاشروط
 ولا فإذا جاء رمضان
 قدم الاداء على القضاء
 وللحامل والمرضع ان
 خافتا على الولد أو النفس

بما أمر الله تعالى أعلم وبه
 يندفع ما في حاشية
 مسكن عن الاقتصار
 من ان مرادهم بالقتل قتل
 الصبي لا قتل النفس
 لانه ليس فيه اطعام
 فليتنامل وليراجع كي
 يظهر الحق (قوله وهناك)
 فرق آخر مذكور في
 النهاية) وهو ان الحامل
 والمرضع مأمورة بصيانة
 الولد مقصود أولا يتأني
 بدون الافطار عند الخوف
 فكانت مأمورة أيضا
 بالافطار والامر به مع
 الكفارة التي بناؤها على
 الزجر عنه لا يجتمعان
 بخلاف الاكراه فان كل
 واحد غير مأمور قصدا
 بصيانة غيره بل نشأ الامر
 هناك من ضرورة حرمة
 القتل والحكم بتفاوت
 بتفاوت الامر القصدى
 والضمي (قوله وقد قيل
 انه ولدها من الرضاع الخ)
 قال في النهى لا يخفى ان
 هذا لما يتم ان لو أرضعته
 والحكم أعم من ذلك فانها
 بمجرد العقد ولو خافت على
 الولد جاز لها الفطر

لغة والراوى قوله والمرجع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهم على الافراد كذا فى
 النهاية والحامل هى التى فى بطنها ولد والمرجع هى التى لها اللبن ولا يجوز ادخال التامى أحدهما كما
 فى حائض وطالق لان ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا أريد الحدوث فانه يجوز ادخال النساء
 بان يقال طائفة الا ان وعدا كذا فى غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع اذا ما انفصل
 أن يزول خوفهما على الولد وعلى أنفسهما انه لا يلزمهما القضاء كما روى والمسافر كمن صرح فى
 البدائع بان القضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى
 اذا زال الخوف أيام الرضا ما قدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
 شئ فدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ القانى وهو يعسدى فقط) أى به
 الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
 وو روده فى الشيخ القانى وهو الذى كل يوم فى بعض الى أن يموت وسمى به اما لانه قريب من القضاء ولانه
 فثبت قوته وانما الرضا باعتبار شهاده الشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤدبا وانما الخ
 الفطر لاجل المخرج وعذره ليس بعرض الرضا حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
 نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الا باحة
 أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا فى فتح القدير وفتاوى قاضى خان وفى معراج
 الدراية ولا يجوز فى الفدية الا باحة لانها تنبى عن تلك اه وهو مخالف لما قدمناه ويجوز فى
 المعراج على الفدية فى الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الحلفية استمرار العجز فى
 الصوم وانما قيدناه ليخرج المتيم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المقداة بالتييم لان حلفية التيم
 مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا حلفية الاشهر عن الاقراءى الاعتداد مشروط
 بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
 فى المحيض وفى الكافى وشرط الحلفية استمرار العجز كفى اليمين وفى صوم دم المتعة وغيرها قد يختلف
 لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شئ عليه اذا مات الى
 أن الشيخ القانى لو كان مسافرا فسات قبل الاقامة لا يجب عليه الا قضاء بالفدية لانه يتخالف غير
 فى التحفيف لافى التعليل لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغى ان لا يجب مع ان الاول الحرم به
 لاستفادته مما ذكرناه ولعله اليسر صريحة فى كلام اهل المذهب فلم يجز مواهبها ولا ان الفدية لا تجوز
 الا عن صوم هو اصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
 الا بدفصه عن الصوم لاستغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضائه وان لم
 يقدر على الاطعام لعسره يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه فى الا
 اذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
 كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
 لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما
 به من المال كذا فى فتح القدير وفى فتاوى قاضى خان وغاية البيان وكذا الوحاظ رأسه وهو محرم
 عن اذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطع
 الصيام فاطم عن الصيام لم يجز له بدل وفى القنية ولو تصدق الشيخ القانى بالليل عن صوم الفدية
 يجزئه وفى فتاوى أبى حفص الكبير ان شاء أعطى الفدية فى أول رمضان بمسرة وان شاء أعطاها

وللشيخ القانى وهو يعسدى فقط

(قوله والمرجع هى التى لها اللبن الخ) قال فى النهر المرضع هى التى شأنها الارضاع وان لم تبشر والمرضعة هى التى فى حال الارضاع ملقمة ثديها الصبي وهذا الفرق مذكور فى الكشاف وبه اندفع ما فى غاية البيان من انه لا يجوز ادخال التامى أحدهما الخ (قوله وانما قيدناه) أى بقوله فى الصوم

في آخرة مرة وعن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمسا كين يجوز قال الحسن وبه
 أخذوا ن أعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالا طعام
 في كفارة الجبن وفي الفتاوى الظهيرية استشهدوا بالبدل لا يدل له وذكر الصدر الشهيد
 إذا كان جيع رأسه مجروحاً فبط الجيرة لم يجب عليه أن يمسح على الجيرة لأن المسح يدل عن الغسل
 والبدل لا يدل له وقال غيره يجب عليه أن يمسح لأن المسح هنا أصل منصوص عليه لا يدل عن غيره
 اهـ (قوله وللتطوع بغير عذر في رواية ويقضى) أي له الفطر بعذر وبغيره وإذا أفطر قضي أن كان
 بفلا قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وطاهر الرواية أنه ليس له الفطر إلا من عذره صحيحه في المحيط
 وإنما اقتصر على هذه الرواية لأنها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 أن الأدلة تضافرت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الصياقة عذراً ولا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرهما
 حتى لو خلف عليه رجل بالطلاق الثلاث لفطر لا يفطر وقيل أن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد
 حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر وإن كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيأ كما ترى
 وفي السكافي والأظهر أنها عذر وصحح قاضيان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلو أن الضيافة
 عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب أنه ينظر في ذلك أن كان صاحب الدعوة
 ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الإفطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الخواص أحسن ما قيل
 في هذا الباب أنه إن كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعا للآذي عن أخيه المسلم وإن كان لا يثق
 لا يفطر وإن كان في ترك الإفطار آذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وإن كان صائما عن قضاء رمضان بكرهه أن يفطر لأن له حكم
 رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو خلف عليه رجل بالطلاق لفطر كذا في المحيط وفي النهاية الأظهر
 أن الصياقة عذر وفي البرزاية لو خلف بطلاق امرأته أن لم يفطر أن نفلا أفطر وإن قضاء لا والاعتماد
 على أنه يفطر فيها ولا يحسنه وإذا قلنا بأن الصياقة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشملاً ما إذا كان فطره عن قصد أو لا بأن
 عرض الحيف للصائغة المظوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصد بالانه
 لو سارع على ظن أنه عليه ثم علم أنه لا شيء عليه كان متطوعاً ولا أحسن أن يتمه فإن أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيد صاحب الهداية في التخييس بأن لا يحض عليه ساعة من حين ظهر بأن
 لا شيء عليه فإن مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لأنه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه
 الساعة وإذا كان قبل الزوال صار شارعاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال إذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا يصح نيته عن القضاء يصير صائماً وإن أفطر يلزمه القضاء كما إذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد الشكالات على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 في لم يجز إلا أنه معنية وفي السدائع إذا شرع في صوم الكفارة ثم أيسر في خلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد والأجير والبراءة أن يتطوع بالصوم إلا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الرولو الحيسة وأبنة الرجل وقرباته تطوع بدون أدنه لا به لا يفوت حقه
 اهـ وفيه في المحيط والرولو الحيسة كراهة صوم المرأة بأن يضرب بالزوج أما إذا كان لا يضربه بأن كان
 صائماً أو مريضاً فلها أن تصوم وليس له منعها لأنه ليس فيه إبطال حقه بخلاف العبد والمدير وأم

وللتطوع بغير عذر في

رواية ويقضى

(قوله فإذا كان قبل

الزوال صار شارعاً) المراد

به قبل الضوة الكبرى

ومفهومه أنه إذا كان

بعد الزوال أي بعد

نصف النهار لا يجب عليه

القضاء إذا قطعه سواء

قطعه في الحال أو بعد

ساعته وهو ظاهر قاله

بعض الفضلاء

الواحدة فانه ليس له الصوم بغير اذن المولى وان لم يضربه لان منافعه لهم مما لو كان المولى بخلاف
 المرء فان منافعها غير مما لو كان زوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا اذن له الزوج او
 بانفسه منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى او اعترق وقيد كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم بغير
 بالمستاجر في الخدمة فان كان لا يضربه انه ان يصوم بغير اذنه اه وفي الرأى بقا الوابح الفطر لا يحل
 المرأة اى لا يمتنع صوم النفل صحة الحلو وفي النظم الافضل ان يفطر للضيف ولا يقول انا صائم كذا
 يقف على سره احد وفي فتاوى قاضى خان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا
 ضرره في ذلك اه وهو بخلاف ما في المحيط وان احرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا ان يحلها
 والاجير اذا كان بضره الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى قاضى خان فالخاص بل ان الصوم
 واج والصلاة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم بضر
 بدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا ان يطؤها والعبد منافعه مما لو كان للمولى فليس له الصوم
 مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على اصل الحرية في العبادات الا في الفرائض
 واما في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالنكاح
 والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظهر من امره
 لا يمتنع من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم او الصلاة بعد الشروع
 فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعى الدلالة كما اوضحه في فتح
 القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء بحق الوقت
 بالتمسك وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهم فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفة الاختلاف
 فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل
 في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمعل ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه
 وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كاملا يتجزى آداء وأهلية الوجوب منه خدمة
 في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه انفاقا
 وهو قياس زفر وفرق أتمت بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزئية المتصل بالآداء فوجدت
 الاهلية عنده وفي الصوم الجزئية الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا
 فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وطرفه كوقت الصلاة أو
 سببا ومعيارا وهو ما يتبع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت
 فيهما وقديان خلافة ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزئية
 الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والارم سبب الوجوب على السبب للزوم بقصد السبب
 فالإيجاب فيه يستدعى سببا سابقا والغرض خلافة ولزم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت
 الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزئية الاول فان لم يؤد عقيبها انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع
 فان لم يشروع الى الجزئية الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكاف عنه تكاف مستغنى عنه اذ
 لا داعي لجعله ما يليه دون ما يتبع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو
 سكتوا وهم قد صرحوا بان لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكرنا ان السببية تنتقل من
 جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الاثنية السرخسي من ان
 السببية ليالى والايم فقد وجد السبب بالليلة والامساك انما وجب في الجزئية الاول باعتبار سبب

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر
 أمسك يومه ولم يقض شيئا
 (قوله والاظهر من هذا
 كله الخ) قال في النهر
 وعندى ان احالة المنع
 على الضرر وعسسه على
 عسسه أولى للقطع بان
 صوم يوم لا يهزلها فلم يبق
 الامنع عن وطئها وذلك
 اضار به فان اتقى بان
 كان مريضا أو مصافرا جاز

السبب عليه وهو البطل وأما على اختيار غيره من أن السببية خاصة بالأيام وأن الثاني لا يدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقتها معياره مقداره به من يدبر يادته ويتقصد بقصدانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول غالباً عن الصوم له يكون سبباً مقبلاً ولا يمكن أن يكون مقبلاً سبباً لعدم الصلاحية فإزماً فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام الزدوى بخلاف وقت الصلاة فانه طرف فامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرح في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة لا يمكن جعل ما قبل الوقت سبباً وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلة الى اصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تظهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفتق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أفطر عمداً أو خطأ أو مكرهاً أو أكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم قيل الحائض تأكل سر الاجهرا وقيل تأكل سرا وجهرا والمريض والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبهاً قال وقتنا كل من تحقق ولم يقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية ليشمل من أكل عمداً في نهار رمضان لان الصبرورة التحول ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير ما فيه اهـ والحاصل ان من أكل عمداً في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حاله بعد فطره لم يكن عليه سابقه وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أي بكامة لم المفيدة لا امتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة اول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمداً فليست امل فظهر من هذا ان من كان أهلاً للصوم في أوله كن أكل عمداً لا يدخل تحت الاصطلاح أصلاً على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار أن حكمه وخوب الامساك تشبهاً فهو مثله لان عرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبهاً بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار يحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا ظهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم عسدر عليه المضى بان أفطر متعمداً أو أصبح يوم الشك مفطراً ثم تبين انه من رمضان أو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبهاً اهـ فقد جعل لوجوب الامساك أصلاً وجعل بعض الفروع مخروجة على أصله وبعضها على آخره فلا يراد أصلاً والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونوباً الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائماً عن التطوع بخلاف الكافر له فعد الاهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة السبب ان
الى قوله وفي الفتاوى
الظهيرية) سقط من
بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في التمر كذا قالوا ونسبى أن يقصد بغيره الصوم إمامه من لا يضروه فلا يقضى ذلك اليوم جملة
لا مره على الصلاح لما مر من أن ٢١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد الصوم الغنى البالى من المسافر ليس بظاهر

مجموع فيما إذا كان لا يضره
قال الثمینی و هذا إذا لم
يذكر أنه نوى أم لا إماما إذا
علم أنه نوى فلا شك في
الحكمة وإن علم أنه لم ينو فلا
شك في عدمها (قوله
وعن محمد أنه فرق بينهما)
أى قال إن بلغ مجنونان ثم
ولو نوى المسافر الإفطار
ثم قدم ونوى الصوم في
وقته صح ويقضى باعتمام
سوى يوم حدث في ليلته
ومجنون غير ممتد

أفاق في بعض الشهور
ليس عليه قضاء ما مضى
وروى هشام عن أبي
يوسف أنه قال في القياس
لا قضاء عليه ولكن
استحسن فأوجب عليه
قضاء ما مضى من الشهر
لأن المجنون الأصلي لا
يفارق العارض في شيء
من الأحكام وليس فيه
رواية عن أبي حنيفة
وإختلف فيه المتأخرون
على قياس مذهبه والأصح
أنه ليس عليه قضاء
بما مضى كذا في المبسوط
كذا في العناية وفي
واهب الرحمن والزمناء
القضاء لو أفاق بعضه ولم
سقطه إلا في الأصلي على
الأصح أنه أكن في شرح

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الزاوية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في شهر رمضان قبل الزوال
ولم يكن أكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض
والمريض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والمجنون لأنهم ما نافية للصوم اهـ (قوله ولو
نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) أن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي
أهلية الوجوب ولا حكمة الشروع أطلق الصوم فشمع الفرض الذي لا يشترط فيه التيبث والنقل
وحيث أفاد حكمة الصوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرحض في وقت النسبة إلا
ترى أنه لو كان مقيما في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً لحاجب الإقامة فهذا أولى إلا أنه
إذا أفطر في المستثنى لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيع وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلا وأصبح من غير أن
ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائما لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه
لو لم ينو الإفطار وانما قدم قبل الزوال والأكل والحكم كذلك بالاولى لأن الحكم إذا كان الحكمة مع
نسبة المانفي فمع عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا
وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا يفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى باعتمام
سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضاعف القوي ولا ينزل المحي فيصير عذرا في التأخير لا في
الاستقاط وانما لا يقضى اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامسالك المقرون بالنسبة إذا ظاهر
وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الانعفاء في الليل أو في النهار في
أنه لا يقضى اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالاولى
لوجود الامسالك وهو ليس بمعنى عليه وأشار إلى أن الانعفاء لو كان في شعبان قضاء كله لعدم
النية وإلى أنه لو كان متهتكا يعتد الاكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية
(قوله ومجنون غير ممتد) أى يقضيه إذا فاته مجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد
هو أن يستوعب الشهر وهو مستقط للخرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية
بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فإنه
يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والانعفاء لا يستوعب الشهر عادة فلا خرج والا كان رجعا عوت فإنه
لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمع المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق
بينهما لأنه إذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانه عدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار
بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو
بعده فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلا لما في غاية البيان عن جيب الدين الضرير أنه قال إذا أفاق
بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه
كالليل اعلم أن المجنون ينافي النسبة التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقا للخرج
وما لا يعتد بجعل كالنوم لأن المجنون لا ينفى أصل الوجوب إذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته
حتى ورث وملك وكان أهلا للثواب كان نوى الصوم الغد بعد غروب الشمس حين فيه مسكاه صح
فلا يقضى لو أفاق بعده وصح إسلامه تبعا وإذا كان المستقط المخرج لزم اختلاف الامتداد المستقط
فقد ر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة سائما وهو أقيس لكنهما

لجامع الصغير لقاصحان وجواب الكتاب مطلقا فحري على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وحججه
النهاية والظهيرية) أى صحا في غاية البيان وكذا في العناية وفي العتي والمعارض وعليه الفتوى وهو مختار منس الاثمة

وبإمساك بلاية الصوم
وفطر ولو قدم مسافرا أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلا والفجر طالع
أو فطر كذلك والشمس
حجة أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كره عمدا بعد
أكله ناسيا ونائمة ومجنونة
وطئتا

كافي الامداد ومشي عليه
مصححاه في نور الابضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهر لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يعي الشك اذ
لا يلائم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حجة
كما ترى فالصواب ابقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فاجاب القضاء بانضمام
خبر العدل الى غلبة الظن
مفيد لا فائدة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتل
المتنص أصلا اذ لا تحصى

أقام الوقت مقام الواجب كافي المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة
باستغراق الحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالجنون الممتد وإذا
عقل تأهل للإداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلا يكون الصوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب
الإدلاء أصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يعتد غالبا لم يسقط به
شي من العبادات لعدم المخرج والانعاء فوقعه فان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للمخرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهران اذ لم يكن في إيجابه
مخرج وبهذا يظهر ان الاعتذار بأربعة صبا وجنون وانعفاء ونوم وقدم أحكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبإمساك بلاية الصوم وفطر) أي يجب القضاء لان المسحوق هو الامساك بجهة العبادات
ولا عبادة الا بالنية وأما هبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجودية
القربة وفي غاية البيان وقدم ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدث الانعفاء في ليلته لوجود
النية منه ظاهر اقل من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
شيئا أو متهتكا اعتمادا لا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكاف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بامر يوجب
النسيان ولا شك انه أدرى بحاله بخلاف من أعنى عليه فان الانعفاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقه فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أي خفيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال يجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب (قوله ولو قدم
مسافرا أو طهرت حائض أو تسحر يظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حجة أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كره عمدا بعد أكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطئتا) لما قدمنا ان كل من صار أهلا
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لانه وجب قضاء محق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهم ما وانما
التأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهما الامساك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزم من اليوم كما بيناه وكذا الوتسحر وهو يظن بقاء الليل
فيان خلافه أو فطر طائنا زوال اليوم فيان خلافه وجب الامساك قضاء محق الوقت بالقدر الممكن
أو نقيا للتمتة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كافي المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان الجنابة قاصرة وهي جنابة عدم التثبت الى أن يستيقن لا جنابة الا فطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا الاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجح عنده شيء أو لا فيدخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كالوطن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يتقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغيمه في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يربك الى ما لا يربك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عادل في أشهر الروايات وذكر البقال في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد

ذلك لا بالمشاهدة ولا بخبر الواحد ولا أكثر إلا إذا تواتر (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهي بأنه إنما قيد بالليل ليطابق
قوله أو تسحر إذا خفاء أن التسحراً كل السحور وجعل تسحر بمعنى أكل تكاف مستغنى عنه اهـ لكن الظاهر أن مراد المؤلف
أن السحور غير قيد على أنه لا تكاف في جعل التسحر بمعنى الأكل مطلقاً هنا وتسميته تسحراً باعتبار طهه لا لزم أن لا يصح التعبير
به هنا لتبين أنه وقع نهراً وإذا طهه نهراً فيصح تسميته تسحراً أيضاً باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل طني) المناسب
دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الأول بأن يقول لأن القول بالاستحجاب دليل طني (قوله ونقل في شرح الطحاوي) فيه اختلافاً
بين المشايخ أقول ما سأتى عن البدائع من تجميع عدم وجوب الكفارة فيما إذا كان غالب رأيه أنه لم تغرب يقتضى تجميع عدم
الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤) وفي البدائع ما يحالقه الخ لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما ذاك تبيين

انه أكل بالليل (قوله
فهى أربعة وعشرون)
أوصلها فى النهر الى ستة
وثلاثين يجعله غلبة الظن
قسما مع الظن والسك
فكانت الاقسام الخارجة
من التقسيم الاول ثلاثة
كل واحد باثنى عشر
فبلغت ما قال واعترضه
بعض الفضلاء بانه لا فائدة
لفرقه بينهما أى الظن
وغلبته ههنا لانهم لم يفرقوا
بينهما فى الحكم كما يظهر
من تأمل عبارة الزيلعى
وغيره نعم بين مفهوميهما
فرق وهو ان مجرد ترجيح
أحد طرفى الحكم عند
العقل هو أصل الظن
فان زاد ذلك الترجيح
حتى قرب من اليقين سمي
غلبة الظن وأكبر الرأى
فلذا اقتصر فى البحر على
الأربعة والعشرين

تقديره في كل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية
فهو واسم الماء كقول في السحر كالوصوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب
انما يحصل بالفعل لا بنفس الماء كقول كذا في فتح القدير وحصل الاستحباب ما اذا يتيقن بقاء اللبيل
أو غلب على ظنه اما اذا شك ولا فضل أن لا يتسحر ثم زاعن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فضومه
نام لان الأصل هو اللبيل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع
أثم وقضى اه وهو باطلا فله يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي
البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد
انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهذلي انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدياب
والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما تقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير
لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تحجيل الفطر كذا في البدائع والتججيل المستحب التحجيل قبل
اشتباك النجوم ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون
محسنا للسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسندا السحور كله
بركة فلا تدعوه ولو ان بجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة
في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوده زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة
الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وبينها في غاية
البيان وفي النزاهة ويستحب تحجيل الاقطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب
الشمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهدا أنها غربت وآخرا بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم
الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخرا على عدم الطلوع فاكل ثم
بان الطلوع قضى وكفروا قالان البيهات للآثبات لا للنفى حتى قبل شهادة المثبت لا النافي ولو واحد
على طاعه وآخرا على عدمه لا كفارة عليه دخلا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصديقهم فقال
اذن انما فطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني
قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر
الواحد عدلا أولا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعد اكله أو شربه
أو جاعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو لا كل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا
أو عامدا فأورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالك يقول بفساد الصوم من أكل ناسيا
وأطلقه فشمع ما اذا علم بان لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو
الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كما لا يخبره لم يقبلوه فصارت شبهة لان
قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذكره القى فظن انه
يفطره فافطر لا كفارة عليه لو جود شبهة الاشتباه بالنظر فان القى والاستتقاء متشابهان لان
مخرجهما من القم وكذا لو احتمل التشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه
لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجيم أو اعتاب فظن انه يفطره
ثم أكل ان لم يستفت فقيمها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام
وان استفتى فقيمها لا كفارة عليه لان العاصي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان
معذورا فيما صنع وان كان المقتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولا يكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا فصل الحجة سواء في الوجود كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثنا أو فتوى لان العلماء اجعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا اراد به ذهاب الاشهر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارجعه المؤلف مشى عليه في الماتى (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦

الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لم ينسأ امرأة أو قبلها شهوة أو كحل فطن ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استغنى فقها فاقناه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة قوي مفتيه من غير تعقيد بمذهب ولهمذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامة قوي مفتيه وفي البدائع ولو دهن شارب فطن انه أفطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استغنى فقها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشبهه وكذا الواعتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا مضمير بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا كلبا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالحطى ولا كفارة لعدم الجنابة فالاكل بعينه ليس بافساد وصورتهما في النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها انسان فان المجنون لا ينسأ في الصوم انما ينسأ في شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت فاذا جومعت قضت طرما لمفسد على صوم صحيح وهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أى المكرهة فصحها الكاتب الى المجنونة لا مكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

(فصل) عقد لبيان ما يوجب العمد على نفسه بعد ما ذكرنا ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغیره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطا الواجب وان صام فيه بخرج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء فان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولا الحجة وأراد بقوله أفطر على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية وقوله في النهاية الا فصل الفطر تساهل أطلق فشمّل ما اذا قال لله على صوم غسدفوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين ان يصح بذكر المنهى عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المستنذر ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فيخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الرضوخ لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الوقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بحجة النذر بيوم

ثم اكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستغنى فاقضى له بالفطر فيثبت لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستند ركاً على ما في البدائع (قوله وفي الجنونة

فصل) ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى

بان نوت الخ) قال في العناية تبعاً للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تتجمع الجنون وحكى عن أبي سليمان الجورجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قالت له كيف تكون صائفة وهي مجنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الافق فن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وطن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافق وأكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة باللغة في أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم

أفاقت وعملت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضى عدم تصحيحها وجرم في القبح بانها مصحفة من الكاتب مستند لما مر قال وتركها محمد بعد التصحيح لا مكان توجيهها اهـ وهذا يقدر رفع الخلاف السابق اذا تناهى بين تصحيحها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس لصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذا غير انه لم يصلحها لا تنسأها وامكان تأويلها وايضا استعماله مجبورة بمعنى محرم صعب (فصل في النذر)

(قوله وهو القعدة الأخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي اجماعا صح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٢١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لان الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذر به مشتملا على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وان لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع فخر الاسلام النذر بالاعتكاف صحيح وان

وان نوى يمينا قضى وكفر

كان ليس لله تعالى من جنسه ايجاب لان الاعتكاف اجماعا شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قرينة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسألة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم النحر أو غيره (قوله وقد عينه الخ) أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه والكفارة موجب الحنث في هذا المقام (قوله نذرا ويمينا الخ) أي فيجب القضاء قصصا لما وجب

النذر ولو لم يعلم انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من أفراد الجنس عنها. وحينئذ لا يلزم لكنه ينبغي للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو أضاف النذر إلى سائر المعاصي كقوله لله على أن أقتل فلانا كان بمنزلة كفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينبغي للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليه سقطت وأتم بخلاف ما إذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فإن اليمين لا تترتب بنفس النذر إلا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه بقي وصرح في النهاية بأن النذر لا يصح إلا بشرط ثلاثة في الأصل إذا قام الدليل على خلافه أحدها أن يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني أن يكون مقصودا أو وسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في نفي الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرهما من الفروضات لا تعند الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشرائط أربعة الأول أن يقال إن النذر بصلاة الظهر ونحوها يخرج بالشرط الأول إذ قولهم من جنسه واجب فيبدان المنذور غير الواجب من جنسه وهما عينه وليكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل النكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولو الجنية وقيد بقوله إذا قام الدليل على خلافه لأنه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالجمع ما شيا أو الاعتكاف واعتاق الرقبة مع أن الجمع بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالجمع ما شيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحة بل يجب المشي على كل من قدر منه ثم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج. وأما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الأخيرة في الصلاة وأما الاعتاق فلا شك أن من جنسه واجب وهو القضاء تجب كفارة اليمين إذا أفطر. وهذه المسئلة على وجوه ستة أن لم يتوشأ أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينيا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرر بعزمته وان نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينيا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواه ما يكون نذرا أو يمينيا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون يمينيا لا ييوسفان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية ويتوقف الثاني فلا ينظمهما لفظ واحد ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتيها تخرج الحقيقة ولهما أنها لا تنافي بين الجهتين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه ليمينه واليمين لغیره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جعلنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التعاير فلا بد أن لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب أنه أريد بلفظ اليمين الله وأريد بالنذر يعني أن أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كانه قال لله لا أصوم وعلى أن أصوم وعلى هذا لا يراد أن نحو على أن

الالتزام وتجب الكفارة أن أفطر للحنث بترك الصيام اه. درمستی (قوله أنه أريد بلفظ اليمين لله) فنه بتقديم وتأخير والاصل أن يقال أنه أريد اليمين بلفظ الله

أصوم ونما في تحرير الأصول وذكر المصنف في كافيها بانهم ما اشترى كافي نفس الإيجاب فإذا
 نوى اليمين برادهم ما الإيجاب فيكون عملاً لا عموم المجاز لا جماً بين الحقيقة والمجاز وذكر الولاء في
 في فتاواه لو قال الله على أن أصوم كل خمس فافطر خيساً كقوله من يمينه أن أراد يميناً ثم إذا أفطر خيساً
 أن لم يكفر لأن اليمين واحدة وإذا حثت فيها مرة لم يحث مرة أخرى اهـ (قوله ولو نذر صوم هذه
 السنة أفطر أنا ما منهية وهي يوم العيد وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
 الأيام لأنها لا تخلو عنها والنذر بالأيام المنهية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما
 قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضاً كما قدمناه
 ورتب قضاءها على افطاره فيها ليفيد أنه لو صامها لا قضاء عليه لأنه إذا كان كما التزمه كما قدمناه وأشار
 إلى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضى مع هذه الأيام أيام حيضها لأن السنة قد تخلو عن
 الحيض فصح الإيجاب وإلى أنها لو نذرت صوم العيد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله
 على صوم يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لاضافته إلى غير محله بخلاف ما إذا قال لله على صوم يوم البحر
 فإنه يقضيه إذا أفطر كما تقدم أنه ظاهر الرواية والفرق أن الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
 ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلاً لا لاداء لم يصح
 لأنه لا يصح الأمن الأهل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار إلى أنه
 لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لأنه لا يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى وإلى
 أنه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها بقية الأيام الخمسة دون شهر رمضان
 لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضي في هذا الفصل موصولة بتحقيق التتابع بقدر الامكان وأطلق
 قضاء لزوم الأيام المنهية فشملاً ما إذا نذر بعد هذه الأيام المنهية بأن نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
 السنة وجهه في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر ما إذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
 قضاء يوم الفطر وكذلك لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل يلزمه
 صيام ما بقى من السنة اهـ ويدل على هذا الجمل قوله أفطر أنا ما منهية إذا لا يتصور الفطر بعد الماضي
 لكن قال الشارح الزبلي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني
 عشر شهراً من وقت النذر إلى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام فلا يحتاج إلى الجمل فيكون
 نذراً بها ورده المحقق في فتح القدير وقال أن هذا سهو وقع من الزبلي لأن المسئلة كما هي في الغاية
 منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عشر سنة معبنة عبارة
 عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبتدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة وإذا قال هذه
 فأنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها حقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلة إلى آخر ذى الحجة والمدة
 الماضية التي مبتدؤها المحرم إلى وقت التكلم فبلغ في حق الماضي كما بلغ في قوله لله على صوم
 أمس وهذا فرع يناسب هذا الوقال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزومه صوم اليوم ولو قال
 غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لم يصح أول الوقتين تقو به ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال
 الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفة فنصرف إلى المعهود بالمحضور فإن نوى
 شهراً فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التحيين وفيه تأييد لما في الغاية أيضاً اهـ ويؤيده
 ما في الفتاوى الظهيرية أيضاً ولو قال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
 وما في الفتاوى الولاء المحي لو قال لله على أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر

ولو نذر صوم هذه السنة
 أفطر أنا ما منهية وهي يوم
 العيد وأيام التشريق
 وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة
 وفتاوى قاضيان الخ)
 حيث قال رجل قال لله
 على صوم هذه السنة فإنه
 يفطر يوم الفطر ويوم
 النحر وأيام التشريق
 ويقضى تلك الأيام ولو
 قال لله على صوم سنة ولم
 يعين يصوم سنة بالاهلة
 ويقضى خمساً وثلاثين
 يوماً ولو قال لله على أن
 أصوم هذا الشهر فعليه
 صوم بقية الشهر الذي
 هو فيه وكذلك لو قال لله
 على صوم هذه السنة
 يلزمه الصوم من حين
 خلف إلى أن تمضي السنة
 وليس عليه قضاء ما مضى
 قبل اليمين

(قوله وبهذا ظهر ان ما

ذكره في فتح القدير الخ)

قال في النهر هذا وهم اذ

الذي يلزم بنسبة سنة اولها

ابتداء النذر على ما مر لا ما

مضى منها والمحكم

عليه بالغوا الزام ما مضى

وحينئذ فتشبه بصوم

الامس صحيح فتدبر

(قوله وكذلك لو قال الله

على أن أصوم يوم الاثنين

سنة) كذا في بعض

النسخ وفي بعضها ولو قال

بدون كذا وكذا وبعد

قوله سنة يباح والذي

رأته في الظهيرية ولو

كهنه النسخة وبعد قوله

سنة ما نصه وعن الكرخي

انه قال يصوم ثلاثين مثل

ذلك اليوم اه ورايت

في هامش البحر نسخة

بخط بعضهم انه راجع

نمختين من الظهيرية

فوجد فيها ما ما ذكرنا

والذي رأته في الخانية

بلفظ وكذا لو قال الله على

أن أصوم يوم الاثنين سنة

كان عليه أن يصوم كل

اثنين يمر به الى سنة وعن

الكرخي الخ (قوله ولو

قال الله على يوما) أي أن

أصوم يوما وقوله ويوما

لا أي لا أصومه وقوله

الا أن ينوي الابدأ

فيلزمه صيام داود عليه

السلام كما في التارخانية

الشهر معروفا فنصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن حل
ما في الغاية على ما اذا لم ينو وحل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان
ما ذكره في فتح القدير من كونه بلغوف فيما مضى كما بلغوف قوله لله على صوم امس ليس بقوى لانه لو
كان لغوا لما لم ينسبه ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه
ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا
تصح نيته لان النية انما تعمل في المأخوذ ولو قال صوم يوم ونوى كذا دار يوم صحته نيته وكذا يوم
الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر فمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان
النذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة
معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا فلا تدخل هذه الايام
الحجسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة قلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في
هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن السكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي
أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح
انه يخرج كذا في فتاوى الولوالجي واطلقه فشمع ما اذا قصدهما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الولوالجي
في فتاواه رحل اراد ان يقول لله على صوم يوم فخرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر
وكذا اذا اراد شيئا فخرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث
جدهن جد وهر لهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل
الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة
كفاه الا أن ينوي الا بدو أو يجب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني
ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة أيام
أو خمسة أيام وكذلك لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم
يوم الا أن ينوي الابد كما اذا قال لامرأة أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على أن أصوم كذا كذا
يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد
بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهمين يلزمه درهمان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف
العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد عشر ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر
وسبأ في اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على أن أصوم جمعة ان اراد بها أيام الجمعة أو لم تكن له
نسبة يلزمه صوم سبعة أيام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو
خلف ان لا يكمل فلان يوما و اراد به يباح النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم
كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الائمة المرحومي هذا هو الاصح ولو قال صوم أيام الجمعة
فعليه صوم سبعة أيام ولو قال لله على أن أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على أن
أصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة أسابيع لان السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على
عدد الاسابيع بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متباعا فصامه
متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان
بعدها كل او كانت الناذرة امرأة فصارت لا يجب شيء في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب
القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على أن أصوم

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان برفق يمينه لو وجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجره عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاء ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه محتمل أنهما فكان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأطعم يوما لا يندري أن يوم الاطعام من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحنبل ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما إذا قال أنا حج لا شيء عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرية والولول الجمية والخانية وزاد الولول الجي فروعا وبعضها في الخانية وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليل لا لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم برأيه بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه حاز عنه قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافا لمحمد وإن كان مع معلقا بالشرط بان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قياسه لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تحميل الصدقة المضافة إلى وقت كالزكاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء وسعاه عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقتنا من الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولأنه كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل ولو قال صيام الشهر وعشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والحسن ولأنه كان على ستة أشهر والزمن مثل الحسن في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذر دهره وقال على ستة أشهر الكل من الولول الجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية الحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذر به أكثر العوام على ما هو ومشاهد كان يكون لأنسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصالحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن رد غائبتي أو عوفي مريضتي أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فلهذا النذر باطل بالإجماع لوجوده مما لا ينذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرية وفي نسخة الرمي يتابع بدل بنى فقال أبي لا بعد رمضان قاطع للتتابع كما أن الحنبل لا يقطع التتابع فتتابع بعده فيلتحق بما قبله تأمل اه ونسخة بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك اهـ وقال الرملي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضائه في غير مكرره في ظاهر الرواية ولو اقمه نوح عن عهدة ملازمه بذلك الشروع وفي المتوسط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

(باب الاعتكاف)

ارتكبا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هذا ولقائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بالسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معني قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكبا لوجوبه لاحقية حرمة على حرمة الاتمام تأمل (باب الاعتكاف)

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنه ان النذر له ميت والميت لا علم ومنها ان طين ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شغيت مربي اوردت غايي اوقضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين باب السيدة نفيسة او الفقراء الذين باب الامام الشافعي او الامام الليث او اشترى خصر المساجد هم اوز يتالو قودها اودراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقه الفاطنين بر طاعة او مسجده او جامعته فيجوز بهذا الاعتبار ان يصرف النذر للفقراء وقبوح صد المصروف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ مما لم يكن محتاجا فقيرا ولا الذي النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا الذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يشتر في الشرع جواز الصرف للاغنياء الاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينفع ولا تستغل النعمة به ولانه حرام بل سحت ولا يجوز لحادم الشيخ اخذه ولا اكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا ان يكون فقيرا او له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فباخذونه على سبيل الصدقة المستداه فأخذه أيضا مكرره ما لم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا خافنا ان نخشع من الدراهم والسمع والزيات وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقرر باليهم فإرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الا احياء قولوا واحدا اهـ (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملازم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المذكورة والفرق لاني حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائعا حتى يحتث به الحالف على الصوم فيصير مرتكباً للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانت ووجوب القضاء يتقضى عليه ولا يصير مرتكباً للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحتث به الحالف على الصلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضموماً بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والاظهر هو الاول كذا في الهنداية وتعقب في فتح القدير والتحرير بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لا تنقضاء فائدة من الاداء والقضاء ولا يخلص الا يجعل الكراهة تربية اهـ ولما خلاص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكباً للنهي عنه فوجب عليه المضى وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بالسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الاعتكاف)

ذكره بعد الصوم لانه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حاسبه ومنه والهدى معكروفاً وسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعمد فصدرة العكف ولازم فصدرة العكوف والمتعمد يعني المحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكروفاً ومنه الاعتكاف في المسجود وأما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر أنه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والتفاس على روايه
 اشتراط الصوم في نفله أما على ٣٢٢ عدله فينبغي أن يكون من شرائط الحمل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

من تعرض لهذا أه
 والحاصل أنه ينبغي أن
 تشترط للجنابة الطهارة
 عن الحيض والتفاس في
 المنذور لأن الصوم لا
 يكون معهما وكذلك في
 النفل على رواية اشتراط
 الصوم فيه وأما على عدله
 فينبغي اشتراطها للحمل
 لا للجنابة كما لا تشترط
 الطهارة من الجنابة لشيء
 من المنذور وغيره كما في
 سنن لبث في مسجد بصوم
 ونية
 الأحكام أي للجنابة أما الليل
 فينبغي اشتراطها كما ذكره
 المؤلف (قوله كالصوم)
 فيه أن الصوم شرط للجنابة
 لا للحمل وهذا في المنذور
 والنفل على رواية أما على
 ظاهر الرواية فليس بشرط
 أصلا وإن أراد أن الطهارة
 من الجنابة شرط لحمل
 الصوم ففيه نظر تأمل
 (قوله وأطلق عليه
 الاستحباب الخ) قال في
 النهر هو ظاهر في أن
 القيد يرى أطلق اسم
 الاستحباب على المؤكدة
 وغيرها لأنها معناه لكن
 لا يخفى ما في إطلاق
 المستحب على المؤكدة
 من المؤاخذه والأقرب

بعضهم على أصنام لهم وشرطا للبث في المسجد مع نية فالركن هو الميث والركون في المسجد والنية
 شرطان للجنابة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والتفاس
 وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحريية فيصح
 من المرأة والعبد بآذن الزوج والمولى ولو نذر إقنان له الأذن المنع ويقضيان به بعد زوال الولاية بالطلاق
 الباش والعق واما المكاتب فليس للمولى منعهم ولو تطوعوا ولو آذن له سانه لم يكن له رجوع لكونه
 ملكا مانعا من الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافعه
 ولغير الرجوع لكنه يكره لحلف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
 بالاسلام والعقل لما بينهما علمنا من اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
 من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى الحمل كالصوم لا للجنابة كما صرح به وأما صفة فالسنية
 كما ذكره على كلام فيه تأتي وأما سنية فالسنة ان كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
 كان تطوعا وأما حكمه فموقوف الواجب فيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسألتني
 ما يقصد به بكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لان فيه تعريض القلب عن أمور الدنيا وتسليم
 النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
 حتى قضى ما ربه فهو يلازم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الأعمال
 اذا كان عن الاخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف
 وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنة وهكذا في كثير من الكتب وفي
 القدوري الاعتكاف مستحب وصح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر السارح ان الحق اقسامه
 الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
 من الايام سنة وتبعه المحقق في فتح القدير والظاهر انه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في المتن تعلمنا
 صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لأنها معناه وأما الواجب
 فهو يعارض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف وهو اشتراط
 زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكيده في العشر الاخير
 مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجب للناس كيف تركوا الاعتكاف
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف متدينا دخل المدينة الى
 ان مات فهذه المواظبة المقرنة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانتكاف على من لم يفعله من الجنابة
 كانت دليل السنية والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
 بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرباى خياما وقبانا مضروبة
 فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا الحفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون الرب هذا فامر بان يترج
 قته فترجعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
 الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
 المنجز والمعلق وأشار بالبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
 لا ينبغي لانه لا يمكن جعله على المنذور والتصريح به بالسنية ولا على غيره لتصريحه بعد بيان قوله نفلا

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا عار عليه لان المشكك حقيقة في افراد اه
 وقد يقال ما يحل الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليه الاقرب من كونه وهو غير المؤكدة كما افاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصر بهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصير بهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه يحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى النسبة عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمريض اوسفر نادرجدا ويدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للحجة الاولى يعني الراجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون تبقى ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسببنا في قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر بيوم ام لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم
لايجاب الصوم فيه ولا
يخفى ان اعتكاف العشر
الاخير مقدر فيكون
الصوم شرطا فيه قأمل
(قوله ولو نوى اليوم معها
لم يصح) قال الرملي سياتي
الكلام على ذلك في شرح
قوله وليلتان بنذرومن
فراجع تامل (قوله ولا
يخفى ان ما ادعاه امرعلى
واقله نفلا ساعة

مسلم الخ) قال في النهر
بعد ذكر كلام الفتح ولا
يخفى ان هذا التجويز
العقلي مما لا قائل به فيما
نعلم فلا يصح حمل كلام
محمد عليه ثم ذكر عبارة
البدايع الا تية ثم قال
وبهذا عرف ان ما في البحر
ان الثقات مصرحون بان
ظاهر الرواية عديم
اشتراطه فجاز ان يكون
مستندهم صريحا آخر
بل هو الظاهر من ضيق
العطن اه والعطن

ساعة فارم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن حمله على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة
وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمريض اوسفر ينبغي
ان لا يصح قلت لا يمكن لتصر بهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا
عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بحمل له ولو نوى اليوم معها لم
يصح كذا في الظهيرية وعن ابي يوسف ان نوى ليلة يومها الزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال
لله على ان اعتكف ليلا ونهار الزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل
يدخل فيه نهارا ولا يشترط للتعبد ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدأ كل فيه لم يصح ولم يلزمه
شي لانه لا يصح بدون الصوم وسببنا في بقية تفاريح النذور من تفريعاته هنا انه لو اصبح صائما
متطوعا او غيرنا والصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية
الصوم لعدم استيفاء النهار وتماه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف
شهر اغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا له يراعى وجوده لا ايجاده
للمشروط له قصد اقل ونذر اعتكاف شهر رمضان لزمه واجزاء صوم رمضان عن صوم الاعتكاف
وان لم يعتكف قضى شهر ايصوم مقصودا ولعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر
ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله واقله نفلا ساعة)
لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام نارك له اذا خرج فكان
ظاهر الرواية واستنبط المشايخ من ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل
على المساحة حتى جازت صلاته قاعدا او راكعا مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح
القدير بانه لا يمنع عند العقل القول بحجة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم
لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم او دونه
ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذه الاستنباط غير صحيح
بلا موجب فلا اعتكاف لا يقدر شرعا بكسبة لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يقتضي كونه
عبادة الى الحزء الا حرم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امرعلى مسلم وبهذا
لا يستدفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه ومن صرح به
صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي
للمصنف والبدايع والنهاية وغاية البيان والتميز وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مريض الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما سطره في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط المجازم بالاستنباط الذي
لا يقوى كلام البداة على دفعه كما لا يخفى اه اقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد
في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره
المحقق من التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما اورد في النهر ولا منع انهم
مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر
فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

فيه نظري في الخلاصة
بجانية ويصح في كل
مسجد له أذان وإقامة هو
الصحيح وهذا هو مسجد
والمرأة تعتكف في مسجد
بغيرها ولا يخرج منه
الاحتاجة شرعية كالجمعة
أو طبعية

الجماعة كما في العناية
ونقل بعضهم أن محمدا
في كل مسجد قولهما
وهذا الكتاب لموضع الا
ليمان أقوال الامام نعم
اختار الطحاوي قولهما
اه قال الرمي ما اختاره
الطحاوي أيضا خصوصا
في زماننا فينبغي أن يعول
عليه والله تعالى أعلم
(قوله وظاهره أن المجاورة
بمكة غير مكرهة الخ)
قال في النهر لا يخفى أنه
لادلالة في الكلام على
ما ادعى أما أولا فلأنه
لا يلزم من الاعتكاف في
غير أيام الموسم المجاورة بل
قد يكون خالبا عنها فيمن
كان حول مكة وأمانا
قلانه لا يلزم أيضا من
كراهة المجاورة كون
اعتكافه في المسجد ليس
أفضل ألا ترى إلى أن
الصلوات ونحوها من
المجاور أفضل من غيرها
واستظهره الشيخ اسمعيل
(قوله وهو مكره)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب الميسوط أنه قال وفي ظاهر الرواية يجوز الانفصال من
الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب إذا دخل المسجد ليلة الاعتكاف فهو معتكف ما أقام
تارك له إذا خرج وظاهره أن مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمنع أن يكون مستند
صريح آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط
لجواز في ظاهر الرواية وروى الحسن أنه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في
اعتكاف التطوع أنه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكره في الأصل أنه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا
لأن الصوم مقدر بيوم أو صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطه ما ليس بمشروع
وهي تفيد أن ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار إلى أنه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء
في ظاهر الرواية لأنه غير مقدر فلم يكن قطعهابطالا وقد ذكرنا في المحيض أن الساعة اسم لقطعة من
الرمز عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما بقوله أهل الميقات فكذلك هنا وأطلق في المسجد
فأفاد أن الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا إطلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون في
المساجد وصححه قاضيان في فتاواه أنه يصح في كل مسجد له أذان وإقامة واختار في الهداية أنه
لا يصح إلا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب أما في النفل فيجوز في غير مسجد
الجماعة ذكره في النهاية وصححه في فتح القدير عن بعض المشايخ مروي عن أبي حنيفة أن كل مسجد
امام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير
الجامع فإن الجامع يجوز الاعتكاف فيه وإن لم يصلوا فيه الصلوات كلها أو وافقه ما في غاية البيان
عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وإن لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما
الأفضل فإن يardon في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها كذا في البدائع وشرح
الطحاوي وظاهره أن المجاورة بمكة ليس بمكرهه والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما
لا بأس به وهو الأفضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الآن يقال إن مرادهم الاعتكاف فيه
في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعتد
للصلاة لأنه أستر لها فيه لأنها لو اعتكفت في غير موضع صلواتها من بيتها أو مكان لها موضع معتد
أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب علمه إلى أن اعتكافها في مسجد
بيتها أفضل فأفاد أن اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو مدروء ذكره قاضيان وصححه في النهاية
وظاهر ما في غاية البيان أن ظاهر الرواية بعدم الصحة وفي البدائع أن اعتكافها في مسجد الجماعة
صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الأصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وأشار بحمله
كالمسجد لأنها لو خرجت منه ولو إلى بيتها بطل اعتكافها إن كان واجبا وانتهى إن كان نفلا والفرق
بينهما أنها تثاب في الثاني دون الأول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر المرأة
اعتكاف شهر غاضت تقضي أيام حضاها متصلا بالشهر والاستقبليات وقد تقدم أنها لا تعتكف
الاباذن زوجها إن كان لها زوج ولو واجبا وفي المحطوط أن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف
متتابعة للزوج إن يأمرها بالتفريق لانه لم يأن لها في الاعتكاف متتابعة لانه لا دلالة ولو أذن لها
في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعة ليس له منعها لانه أذن لها
في التتابع ضرورة أنه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه الاحتاجة شرعية كالجمعة أو طبعية)

أى تزيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الأتى أيضا (قوله ور كعتان تحية المسجد) قال فى الفتح
 صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحقيقها وكذا السنة
 فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما
 يعرف تحيينا لا قطعاً فقد دخل قبل الزوال لعدم مطابقة طمعه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغى

أن يتجرى على هذا
 التقدير لانه قلما يصدق
 الحزراه وظاهر كلام
 المجتبى تضعيف هذه
 الرواية حيث قال ويصلى
 قبلها أن يعاقبل ور كعتان
 أيضا تحية المسجد وفى
 حاشية الرملى عن خط
 المقدسى لاشك ان صلاة
 تحية المسجد والسنة
 كالبول والغائط

كالبول والغائط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة كحديث
 عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من
 الخروج فى بعضه افيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكنه بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة
 بقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجها وهى معاونة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان
 الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها وصلاة أربع قبلها
 ور كعتان تحية المسجد يحكم فى ذلك رايه ان يحتج فى خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما
 يصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع نصهم بحكمه بان شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه
 عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فما قالوه
 هناك من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربع على قوله وسأعلى قولهما ولو أقام فى الجامع
 أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم أداءه فى مسجد واحد
 فلا يتعدى مسجد من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الأربع التى تصلى بعد الجمعة
 وينوى بها آخر طهر عليه لأصل لها فى المذهب لانهم نصوا هناك على ان المعتكف لا يصلى الا السنة
 البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك فى أن جمعته سابقة أولا بناء على
 عدم جواز تعددها فى مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسى على ان الصحيح من مذهب
 أبى حنيفة جواز اقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر قال وبه تأخذون فى فتح القدير وهو الاصح
 فلا ينبغي الافتاء بها فى زماننا لما انهم نظروا منها الى التكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم
 ان الجمعة ليست فرضا وان الظاهر كاف ولا خفاء فى كفر من اعتقد ذلك فلذلك نهيت علم امرار اقيدنا
 بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا مبطلا كما قدمناه ومراعاة منع الخروج
 الحرمه يعنى يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالحرمه صاحب المحيط وأفاد انه لا يخرج
 لعبادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا فى غاية البيان وفى المحيط ولو
 أجمعت المعتكف بحجة أو عمرة أقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم غضى فى احرامه لانه أمكنه إقامة
 الامرين فان خاف فوت الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف
 لانه يعوت بمضى يوم عرفة وادراكه فى سنة أخرى موهوم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان
 وجب شرعا فانما وجب بعقده واجبا به وعقده لم يكن معلوما الوقوع فلا يصير مستثنى عن
 الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنازة من غير
 أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض

أن يأتى بها فى مسجد الجمعة بل لانه ان يأتى بها فى معتكفه بل هو أولى ويكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافى
 استحسان تلك الأربع بعد المراجعة الخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحسانها وانها لا شك فيه فراجعه فى
 الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها فى زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الايمان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر
 مسوطا عن المقدسى رحمه الله ثم رأيت العلامة المقدسى اعترضه فى شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الأربع المفقود
 لبيان أحكامها الثانى ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة مستحبة لشرائطها يبين كمالها الاصل اذا صليت والايمان
 لأربع عند وقوعها وشك واستعمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أي حنيفة قل أو كثر وعند ههنا لا يقتضئ ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في
 البدائع (قوله فأن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المانع في أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أي
 حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية
 وهو يقتضي ترجيح قوله ما وخرج المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي ينأطها التخفيف
 اللازمة أو العالقة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كما واطع التي قدمها والاولا زيد
 مطلقا لتكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما
 صرحوا به وبتأقبرناه ظهور القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه
 ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيان والظاهر به خلاف الشارح الريني أو خرج للجنابة
 وإن تعينت عليه أو لتغير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتظار ريق أو حتى يفرق الشارح
 هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبع الصاحب البدائع مما لا ينبغي نعم
 الكل عذر مسقط للإثم بل قد يجب عليه الا فسادا إذا تعينت عليه صلاة الجنابة أو أداء الشهادة فإن
 كان يتوهم حقه ان لم يشهد أو لا يخاف عرق ويخوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم
 في كافيته بقوله فاما في قول أي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه
 فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيان والاولا المحي وصعود الميثنة ان كان ياتى في
 المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذا في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا
 في المؤذن لان خروجه لا كذا ان يكون مستثنى عن الإيجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف
 والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنمها انقام في موضعها فلا
 تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها
 وتبقى على اعتكافها اه وبتنبي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه وأراد
 بالخروج انفصال قدميه اجترازا عما إذا خرج رأسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج
 الا ترى انه لو حلف انه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد
 لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المساقاة الا في الردة
 خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقتضي قدر مفسدا لا غير ولا يلزمه الاستقبال
 كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان
 وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعي فيه ضعة التتابع وسواء
 فسد بصدقه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بصدقه لعذر كما
 اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صدقه راسا كالحيض والجنون والاعماء الطويل
 والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقتضي لانه
 لا يخرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد
 الاعتكاف بسبب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني يفعل
 المعتكف هذه الاشياء في المسجد فان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه لا ضرورة الى الخروج حيث
 طارت فيه وفي الفتاوى الظهير بقول يخرجه بعد الغروب لا كل والشرب اه وبتنبي حمله على
 ما اذا لم يجد من يأتي له به فحنث فيكون من الجوائح الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعات البيع
 والشراء وهو الاحباب والقبول وأشار بالمبايعات الى كل عقد احتاج اليه فله أن يخرج ويراجع كفي

فان خرج ساعة بلا عذر
 فسد وأكله وشربه
 ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن فاضل خان ان الرضوخ فيه في اناء جائز عندهم فراجعوه (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليق ٣٢٧ الاول التكره وان لم يشغل

و قوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما ياب كل بناء على ما مر من اطلاق المباحية وقد علمت انها مقدمة على ما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية ما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن الشيء الحاصل لمنه من شأنه أن يكون حاصله اذا وكره احضار المبيع والصمت والتكاسم الا بخير وحرم الوطء ودواعيه كان مؤثرا والتكاسم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهر في النهر وقال انه ليس بخير عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكروه في المسجد ياكل الحسنة الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قد سد كرم المؤلف قبيل الوتر عن الظهيرة تقيد الكراهة بان يجلس لاجله وقال ينبغي تقيد ما في الفتح به وفي المعراج عن شرح الارشاد لا بأس في الحديث في

المباح وأطلق المباحية فثبت ما اذا كانت للتجارة وفيه في الذخيرة بما لا يدل منه كالطعام اما اذا أراد أن يتخذ ذلك مختبرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره فاضل خان في فتاواه ورجحه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأمور الدنيا وقد انعكس لان غيره يكره له البيع مطلقا النهي عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كراهية التعليم والتكسية والمخاطبة بالمر وكل شيء يكره فيه كراهية في سطحه واستثنى الرازي من كراهية التعليم أجزؤه أن يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غير يافلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والا كل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذا لم يلبث بالماء المستعمل وان كان بحيث يلبث المسجد يجمع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناء فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء الا أن يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخطى بقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينفض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلغم في قوله لا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكاسم الا بخير) اما الاول فلان المسجد مشر عن حقوق العباد وفيه شغلها وله مذاقوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان التكره تخرج بحجة لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المسيح لو كان لا يشتغل البقرة لا يكره احضاره كندراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتره لياكله مكروه ويتبع عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجحوس اعظم الله تعالى وخصه الامام جليل الدين الضمير بما اذا اعتقده قرية اما اذا لم يعتقده قرية فلا يكره الحديث من صمت نجاوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فاقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير والمسيح أولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بخير فانه يكره لغير المعتكف فقاطنك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وغيره الخبر ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه ياكل الحسنة كما تأكل النار المحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الزنبر لكن قال الاستيعابي ولا بأس أن يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجنب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ولا يلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجلان المباشرة تصديق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقيلة وهو كالج ولا سيما والظاهر لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فهو ثبت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فاقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فالحديث لا تنكح الحماى حتى يضعن ولا الحماى حتى يستبرش بميضة واما في الظهار فاقوله تعالى من قبل أن يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة

المسجد اذا كان قليلا فاما أن يقصد المسجد للحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبسغ في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصد في قوله وفي الغاية

وصريح النهي في المحض كالاغتلاف فكان ينبغي أن تحرم الدواحي اهـ فالأولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن
أبيه) أي قبيل قوله ٣٢٨ وأقله بقوله ساعة قال الرمي تقدم قرينه أنه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

ما عفا الفرق والظاهر
أن الفرق هو كون اليوم
عزفا قد يستتبع الليلة
لا عكسه والذي يظهر أن
في المسئلة اختلاف
الرواية يدل عليه قول
الدخيرة ولو نوى اعتكاف
ليلة لا يلزمه شيء وإن نوى
ويبطل بوطئه ولزمه الليالي
يضاً بنذر اعتكاف أيام
وليلة إن بنذر يومين
اليوم معها لا تصح نيته
وعن أبي يوسف أنه يلزم
ويصير تقدير المسئلة
كانه قال لله تعالى على
أن اعتكف ليلة يومها
اهـ قلت وإظهار أن
الفرق غير ما قاله وهو
أنه لو نذر اليوم وحده
صح نذره بخلاف ما لو نذر
الليلة وحدها فإنه لا يصح
من أصله فلا يصح فيما
يتبعها أيضاً تدبر (قوله
ولا معارضة لما في
الكتابين الخ) بيانه أنه
في الأولى لما جعل اليوم
تبعاً لليلة وقد نطل نذره
في المتبوع وهو الليلة
ينطل في التتابع وهو
اليوم وفي الثانية أطلق
الليلة وأراد اليوم مجازاً

الوظف لم تثبت بصريح النهي ولكن كثرة الوقوع فاحرم الدواحي لرم الخرج وهو مدفوع ولأن النص
في المحض مأخوذ بعلمه الذي وهو لا يوجد في الدواحي (قوله ويبطل بوطئه) لأنه محذور بالنص
فكان مفسداً له أطلقه فشمئ ما إذا كان عامداً أو ناسيهاً أو ليلاً أنزل أولاً بخلاف الصوم إذا كان
ناسياً والفرق أن حالة المعتكف مذكرة كحالة الإحرام والصلاة وطالة الصائم غير مذكرة وفسد
بالوظف لأن الجماع فيمادون الفرج أو التقييل أو اللبس لا يفسد إلا إذا أنزل وإن أمني بالتفكير أو
النظر لا يفسد اعتكافه وإن أكل أو شرب ليلاً لم يفسد اعتكافه وإن أكل نهاراً فإن عامداً ففسد
لفساد الصوم وإن ناسياً لا يفسد الصوم والأصل أن ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع
عنه لأجل الاعتكاف لا لأجل الصوم لا يختلف فيه العدو والسهو والنهار والليل كالجماع
والخرج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لأجل الصوم يختلف فيه العدو والسهو
والنهار والليل كالأكل والشرب كذا في البدائع (قوله ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام) كقوله
بلسانه لله على أن اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوماً لا نذر كالأيام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها
من الليالي يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها أو أشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالي لأن
ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينظم ما بازائها من العدد الآخر لقصة ذكره عليه السلام
فانه قال الله تعالى قال آتيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا وقال في آية أخرى قال آتيتك
أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً والقصة واحدة والرمز الإشارة بالبداءة والرمز أو غيرهما وهذا
عند نيتيها أو عدم النية أما لو نوى في الأيام النهار خاصة صح نيته لأنه نوى حقيقة كلامه بخلاف
ما إذا نوى بالأيام الليالي خاصة حيث لم يعمل نيته ولزمه الليالي والنهار لأنه نوى ما لا يحتمله كلامه
كذا في البدائع كما إذا نذر أن يعتكف شهراً ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لأن
الشهر اسم لعدم قدر مشتمل على الأيام والليالي فلا يحتمل ما دونه إلا أن يصرح ويقول شهراً
بالنهار لزمه كما قال أبو يستثنى ويقول إلا الليالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنافي كأنه قال
ثلاثين نهاراً ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لأنه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لأن الليالي
ليست محل للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر أن يعتكف شهراً واستثنى الأيام لا يجب عليه شيء لأن
الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها المنافاة بشرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير فبينا كونه نذر
بلسانه لأن مجرد نية القلب لا يلزمه بها شيء (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين
مع يومين ما إذا نذر اعتكاف يومين لأن المثني كالجمع خاصة أنه ما إن يأتي بلفظ المفرد أو المثني أو
الجموع وكل منهما ما إن يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منهما ما إن يمتد إلى اليوم أو الليل أو
يتم يومها أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم الجموع والمثني بأقسامهما في حكم
المفرد فان قال لله على أن اعتكف يوماً لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلة ويدخل
المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فإن نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء
كان نواها فقط أو لم تكن له نية فإن نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى
فاضل خان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وإن لم ينو لم يلزمه شيء ولا معارضة لما في

رسلاً بمنزلة حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد
وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً قاله بعض الفضلاء

وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في ايام الاضحية الحج) قال في الولو الحجة من كتاب الحج عنده كررى الحمار ولو ترك رمى جرة العقبة حتى دخل الليل رماها في الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تبسج للنهار الذي تقدم وايضا لو وقف ٣٢٩

الفجر أجزاء ذلك (قوله فليست عرفة تابعة ليوم التروية) وعليه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من ايام النحر لا ليلة له ولا الوأخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي تامل (قوله الا اذا ذكر له عدداه عينا) مخالف لما في الحاشية أيضا حيث قال ولو قال لله على أن أعتكف يومين لزمه الاعتكاف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها واللييلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذلك في الايام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وقد يقال ان قوله وكذا هذا في الايام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلاثة ايام مثلا لا لفظ ايام كثيرة تامل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما

الكاتب لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى الصوم معها وهما نوى بالليلة اليوم فليست في الكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تبسج اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولو الحجة من كتاب الاضحية الليلة في كل وقت تبسج لنهار يأتي الا في ايام الاضحية تبسج لنهار ماضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للايام المستقبلة لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فليست عرفة تابعة ليوم التروية وليست النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تبسج لما يأتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام غير الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى أو الجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به فاضحان في فتاواه وصرح بانه اذا قال اياما يندأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينيا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعه لا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل جازله التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام والليالي متتابعين في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر أن يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى فاضحان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع ولو أظفر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعه لزمه متتابعه وان أطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينيا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعلى له في المبسوط بان احجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعين اذا أظفر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقنصل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصلا الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالانقضاء عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليلان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتخصيص اه وأطلق في النذر فشمع ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه قضاءه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن يمينه ان أراد عينا الفوات البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولو الحجة وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز له ان التحميل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كما ذكرناه وكذا يلغو تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام واعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة ايام ثم مات أطعم عسبه عن جميع الشهر وفي الكافي وليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتاخر وعندها ما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

(قوله عتيق اذا نسخ الشهر) قال الرمي ليعتق ويحرم ما فيه (قوله لم يعتق حتى ينسخ رمضان الحج) قال الرمي لانها لا تتقدم ولا تتأخر (قوله لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني قبل خلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يعتق الشرط الا بانسلاخه (قوله لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتيق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية والثالثة والرابعة الحج فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل (كتاب الحج) (قوله لما كان مركباً الحج) قال الرمي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء منه وهو ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهياً لاشتماله على

لعبه أنت حليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتيق اذا نسخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسخ رمضان من العام القابل عنده مجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الآتي في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتيق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط القنوي على قول أبي حنيفة لكن قسده بما اذا كان الحالف فقها يعرف الاختلاف وان كان عامياً فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان فالحالف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاض خان ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي تطالب امامك واعداً كان يطالب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها الجحسة كنية لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طاست كذا قالوا وانما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادة كما أخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

(كتاب الحج)

لما كان مركباً من المسال والبدن وكان واجباً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين في الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعلم الاعتماد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وبهمزة في التثنية القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والحجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف والفرض والوقوف في وقتها محرمة ما فيه الحج سابقاً كما سياتي ان الاحرام شرط وان دفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشرع جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد دليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزور فلانا عداً فذهب ولم يؤذن له لا يحث ولو لم يستأذن ورجع يحث اه فلا بد من

السفر وفيه تفريع الهموم ارجع الى النهر (قوله لا مطلق القصد الحج) قال في النهر هو لغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيدته في الفتح بكونه الى معظم لا مطلقه مستشهداً بقوله وأشهد من عوف حوث ولا كثيرة محضون سب الزبرقان المزغرا

(كتاب الحج)

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اي يقصد به معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصل ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حجبت البيت أحجه حجافانا حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتعنيده بما في الفتح لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاد انه استعمل في بعض مدلولاته تأمل (قوله) الذهاب وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم الحج هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص بل انساباً في من البحث ولموافقته تعريف قيمة العبادات لكن قال في النهر يخرج كلام المصنف عليه بحثاً اذا تعديده بكون قوله بفعل مخصوص حشواً والمراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الحار والحزور متعلقان بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن يقال المراد به الاحرام وبه يصبر الثاني غير الاول وفسر الزمان المخصوص بالهجر الحج وهو الذي ينبغي ان الوقوف الذي هو أقوى اركانه مقيد به (قوله على انه في الشرع) أي حاملة أي لكلام المصنف على انه الحج

(قوله ولو وافق) كانه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بهذا المسامر ولو وافق (قوله فليكن الحج الحج) أقول قد يقال ان المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحسن فإذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط السبعية ليكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذا في معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيميم بانه القصد الى صعيد مظهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الحج) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان يعد الاحرام وكذا وقد ورد الحج عرفه بخلاف من رجع كذا في شرح المقدسي (قوله وشرايطه ثلاثة الحج) زاد العلامة السبكي تلميذا العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لبناك المناسك قسمين اربعا وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاؤه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والاداء بنفسه ان قدر وعلم بنية الفعل وعلم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بهد الحجة وان تاب ولا الجنون والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعق ٣٣١ بعده ولا بداء الغير قبل العذر

ولا بنية النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لا يجوز ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا اذا استطاعوا اهـ (قوله والوقت) قال الرميلى سندا كره أيضا في شرائط الحج ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا في وقته المخصوص فكان شرطا للوجوب وشرطا للحجة تأمل اهـ وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلدان كانوا يخرجون قبلها

الذهاب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه ولو وافق تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للابتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالركعة بارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشروط السابقة ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيادة فانه يكون مجزئا بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجد فبني ان لا يجزئ الا مرسوءات المأمور أو رجع وسببه البيت لا به يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرايطه ثلاثة شرائط وجوب وشرايط وجوب اداء وشرايط حكمة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر كغيره انهما شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكورين في دار الاسلام بمجرد الوجود فيهما سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام في اوله فيكون ذلك علما حكما ولمن في دار الحرب باخبار رجليه أو رجل واحد أو اثنين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف اصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح حصة البدن وزوال الموانع الخمسة عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعني شرائط الحجة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الرجوع عنه ولو أسلم كافرا أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت فخاف الموت وهم مؤثرون قبل ليس عليهم الا بصاء بالحج وقبل يجب فان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبني على ان الوقت شرط للوجوب والاداء قولان اهـ قال شارحه ملا علي هماروايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بانه شرط للوجوب ونسب صاحب الجمع حجة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافها الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصيح ايضاؤهم بان يحج عنهم في وقت الحجزهم عنه ويؤيده ما في الجانية لو بلغ الصبي فخره الوفاة وأوصى بان يحج عنه حجة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح جعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبنى عليه حجة الا بصاء وعندهما اهـ قلت فعلى هذا فثمرة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو الاداء لا يظهر في حجة الوصية وعندهما وانما يظهر في وجوب الا بصاء والاجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انهما شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرميلى وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط للوجوب اهـ فقد اختلف التحجيج كما

نرى (قوله لاستلزامه النية وغيرها) لان الاحرام هو النية والتسعة او ما يقوم مقامها أي من الذكر أو تقليد السنة مع السوق
كافي الباب وشرحه للقاري ٣٢٢ (قوله والحق أو التقصير) فيه ان أحدهما من شرط للخروج من الاحرام واجب بان

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وأجانبه أعني التي يلزم ترك واحد منها
دم إنشاء الاحرام من الميقات ومدا الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيمابين طلوع فجر
يوم النحر الى طلوع الشمس والحق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد
طواف معتمديه ورعي الحمار وبداية الطواف من الحجر الاسود والتمشي فيه لمن ليس له
عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي
ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشي فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو
المتعمد وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحق والتذبح يوم النحر
وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات
مما سأتى بيانه مفصلا سنن وآداب وأما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وإزالة الشعر
وقلم الأظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه وليس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير
والتعرض للصبي في الحلب والحرم وما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فإن
حرمة لا تتعلق بالتحج ولا بالأحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصبي الحرم وقد عده من محظوراته
فلا بدع في أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولما أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية
بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والذم على
تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات
وتحصيل رمضان بكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معزى بالي العيون اذا أراد الابن أن يخرج
الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الأب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا بكره وكذا
الأم وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروج جد زوجته ومن
عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للآب
أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحق وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح
القدير والاجناد والجدات كالأبوين عند فقدهما وبكره الخروج للعزوة والحج لمديون وان لم يكن له
مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل بأذنه لا يخرج الا بآذنه ما وان غير اذنه فبإذن
العالم وحده اه وهذا كله في حج الغرض اما في حج النفل فطاعة الوالدین أولى مطلقا كما صرح
به في المنتقى ويشاور ذارأى في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله
في ذلك ويحتمد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة المحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط
الفرض عنه معها وان كانت مفصولة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثبت لعدم القبول ولا
يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكركه اذا نسى ويضربه اذا خرج ويعينه
اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى
المكاري ما يحمله ولا يحمله أكثر منه الا بآذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي
وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لجملة الى انسان
قامت مع من جملها يدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك ورضا من فاعله وكذا يحتمل زمن
تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو عملوا كذا وفي اجارة الخلاصة حمل البعير

اعتبارات فاعتبار
شرطيته بجمعه بعد طواف
الفجر في الحج وبعد أكثر
طواف في العمرة
باعتبار وجوبه كونه
بعد الرمي في الحج وبعد
السعي في العمرة واعتبار
جواز كونه وقت طويل
العمركم أفاده في شرح
الباب أقول فعلى هذا
فقول المؤلف الا في
الترتيب بين الرمي
والحق ليس واجبا آخر
لانه المراد من قوله هنا
والحق أو التقصير تأمل
(قوله انه دفع اليه مطالعة)
الذي في النهر بطلاقة
وهي الرقعة الصغيرة
المربوطة بالشوب التي فيها
رقم منه كافي القاموس
والمراد بها هنا المكتوب
(قوله في اجارة الخلاصة)
الحج قال الرمي نقله فيها
عن الفتاوى الصغرى
وأقول لعمري هذا
انحاف على الحمار
وانصاف في حق الحمل
فتأمل وذكر في الجوهر
ان المني ستة وعشرون
أوقية والواقية سبعة
مناقل وهي عشرة دراهم
والثان وأربعون
منها في الوسط فيكون

ماثان

حمل الحمل وسقاوه هو بالارطال الزمنية تسعة وستون رطلا وثلاثون وهو قنطار دمشق يقرى على ان
الرطل الرمي تسعة مائة درهم وبلائم تفسير الوسط بحمل البعير ماثان وأربعون مشا ولا يلائم التفسير بعشرة تأمل

(قوله والاوشارك فلا يستحل من الشراكه مختص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا ولو شارك
والاستحلال مختص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسمعة ٣٣٢ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أي لا يتعدد (قوله ارتفع
الائم اتفاقا) كذا في
التبيين وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالائم
ائم نفوس ائمة لا ائم
تأخير فانه لا يرتفع عند
أي يوسف كما مر ويدل
عليه قوله ولومات ولم يحج
ائم بالاجماع أي ائم
تقويته لانه بتأخير
عرضه على الفوات أه
وفيما استدلل به نظر
يدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزبيلي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الافق التأخير اذا لا شك
في ائم تارك فرض قطعي
والائم يكن فرضا ولا
واجبا فالمراد في الموضوعين
ائم التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في القبح ثم على
ما أورده المصنف يأثم
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو حج بعده
ارتفع الاثم اه وفي
القهستاني فئاثم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عذر الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
للائم بلا خلاف وحينئذ
فهو مختالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

ما شتان وأربعون منا رجل الحارمائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المسامحة بينهم ما قبله المشاركة والاوشارك
فلا يستحل من الشراكه مختص وتجوز يد السفر عن التجارة أحسن ولو التجرد لا ينقص ثوابه كالغزاة
اذا التجرد كذا في الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة والفخر طاهرا أو باطنا ففرض وخط
التجارة بهذا القسم كافي فصح القدير عما لا ينبغي واما الركوب في الحمل فكبره بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكبره بعضهم اذا تجرد عن ذلك في التحقيق لا اختلاف في الركوب الجمل أفضل ويكره الحج على
الحمار والظاهر انها تزيهية يدل على أفضلية ما قبله والمشي أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي ان شاء الله تعالى في محله ولا عما كسر في شراء الادوات والزاد ويستحب أن
يجعل نحر وجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر عليانها
وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا لانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان
مسائله ظنية واما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرره وجوب الركاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديره وتقدير التمام دوائر مع حولان الحول اذا كان المال
معدلا لاستغناء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالمال مع هذا النماء غير المجموع منته ومن النماء الآخر فتعدد حكما كستعدد الوجوب بتعدد
النصاب ولرواية أحمد مر فورا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أي يوسف
واصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذا في الخلاصة
وتحقيقه ان الامران هما طلب المأمورية ولادلة له على الفور ولا على التراخي فأخذه محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو
الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعرض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام اذا لا يتحقق في حقه تعرض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تسكيما للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفورية ظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك
وقع اداءه يأثم بالتأخير لترك الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح يأثم ويصير
فاسقا مردودا الشهادة وعلى قول محمد لا ينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد ان يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكره تحريما ولا يصير فاسقا
بتركها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في آخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يحج ائم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقبل يأثم مطلقا وقبل لا يأثم

ارتفع الاثم عند الثاني (قوله فقبل يأثم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالائم مطلقا اذ بتدبيره يرتفع الخلاف فالظاهر
ان هذا هو نوع المنقول عنه كافي القبح انه على التراخي فلا يأثم اذا حج قبل موته فاذا مات بعده الامكان ولم يحج ظهر انه اثم ونقبل

القولان الآخران ثم قال وصحة الأول غلبة عن الوجه وعلى اعتبارها قبل نظير الأثم من السنة الأولى وقبل من الأخير من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل بأثم في الجملة غير محكوم بحسن بل علمه إلى الله تعالى اهـ ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رويته نقله بسنده وتلفظه فيه وهو قول الفتح فاذا مات بعد الامكان ولم يخرج طهراته اثم وهو معنى قول المؤلف بأثم مطلقاً أي سواء بلغه الموت أولاً وقوله ادبتقير به يرتفع الخلاف بمقتضى قول الامامين اثم بالتأخير عن أول سبي الامكان كما مر وعلى قول محمد بن طاهر بالموت اثمهم وكلام المؤلف فيما اذا مات بالفرق واضح تدبر (قوله فقالوا لا جناح النفل أفضل من الصدقة) قال الرمي قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادي مفتي الشام في مناسكه واذ اخرج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من التطوع عند محمد والراجح أفضل عند أبي يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول يقول محمد فإنا لا نرجح رأينا ما فيه من أنواع المشقات الموحدة

لتضعف الحسنات
رجع إلى قول أبي يوسف
اهـ قات قد يقال ان
صدقة التطوع في زماننا
أفضل لما يلزم الحاج
غالبا من ارتكاب
المخطورات ومشاهدته
بشرط حرية وبسبوع
وعقل وصحة وقدرة زاد
وراحلة فضلت عن
سكنته وعملا لبدله
منه ونفقة ذهابه وإيابه
وعياله

للقوا حش المنكرات وشح
عامة الناس بالصدقات
وتركهم الفقراء والايام
في حشرات ولا سيما في أيام
الغلاء وضيق الاوقات
وتبعدي النفع تتضاعف
الحسنات ثم رأيت في
مستقرقات الباب الجزم بان
الصدقة أفضل منه وقال
شارحه القاري أي على

مطلقا وقيل ان خاف القوات بان ظهرت له مخائل الموت في قلبه فاحره حتى مات اثم وان جاء الموت
لا اثم وينبغي اعتماد القول الأول وتضعف القول الثاني لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان
فائدته الا اثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال فائدتها على هذا القول
وجوب الايضاع عليه قبيل موته فاذا الموص بأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله
فرض مرة ان ما زاد علمها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف
بالنفسية بل المرة الأولى فرض عين وما زاد ففرض كفائية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت
كل عام ولم أره لا تمتنابل صرحوا بالنفسية فقالوا لا جناح النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج
فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما في الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لزمته كلها ولو قال أنا أخرج
لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا أخرج يلزمه عند الشرط ولو قال المرء ان عافاني الله تعالى من
مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ واجح حار
عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اهـ وظاهره انه ينصرف إلى حجة الاسلام من غير
نيته وينبغي أن ينصرف إلى غير حجة الاسلام بغيرية الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الرافعي في
كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما في الخلاصة بان الغالب ان يريد به المرء ينصرف إلى
فرط في الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه
يكون واجبا وهو ما اذا جاوز المبيعات بغير احرام فانهم قالوا لا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة
فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكرهية وهو وجه بغير اذن أو بيه
بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فمحرر من هذا انه يكون فرضا واجبا ونفلا وحراما ومكروها
والظاهر انه لا يتصف بالاباحية لانه عبادة وضعا (قوله بشرط حرية وبسبوع وقدرة زاد
وراحلة فضل عن مسكنه وعملا لبدله ونفقة ذهابه وإيابه وعياله) فلا حج على عبد ولو مدبرا أو ام
ولدا ومكاتباً أو مبعوثاً أو مأذونا في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج
لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولقوات حق المولى في مدة طوبى له وحق العبد مقدم باذن الشرع
والمولى وان أذنه فقد أعارته منافقته والحج لا يجب بقدره عارية ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه

ما هو المختار كما في التجنيس ومنه المقتضى وغيرهما ولعل تلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف
بغاية الفاقة أو في حال الحاجة والأفالج مشتمل على النفقة بل وزدان الدرهم الذي ينفق في الحج بسبع مائة الحج قلت قد يقال ما ورد
محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للححتاج أعظم أجرا من سبع مائة (قوله ولا يخفى الحج) قال من لا على في
شرح المنك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كندراً أو قضاء بعد فساد أو احضاراً أو الشروع فيه بمباشرة احرام الحج (قوله فلا حج على
عبد الحج) أي لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الحج) أي لا يجب عليه ايضا فلو حج وهو غير بنفسه أو
غير مبر بأحرام ولنه فيؤثقل وأما غير العاقل فاختلاف فيه في البدائع لا يجوز اداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا يجب
عليه ما وقال ابن أمير حاج قال ما سألني عن غيرهم بجهة صبي ولو كان غير مبر وكذا بجهة حج المجنون اهـ وينبغي الحج بينهما

يحمل الاول على مجنون ليس له قابلية التوبة في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على الذي له بعض الادراكات الشرعية وعلى
 حجة الصبي الغير المميز اذ اناب عنه وولد في التوبة كذا في شرح كتاب المناسك المذكور على القاري اقول المتعين حمل ما في البدائع
 على اداء الجنون والصبي بنفسهما بالاولى وحمل ما نقله ابن امير حاج على ما اذا احرم عنهما وليهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما
 سنده قريبا عن الدخيري والولولي الجمية وغيرهما (قوله والمراد بالحجة حجة الجوارح) قال في التهر قال بعض المتأخرين يرد
 عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج ايضا ومن ثم فسرها بعضهم بحجة البدن ويرد عليه ان الاعى كذلك
 بذلك ان تصرفه بنفسه من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج فالاولى ان يفسر سلامة البدن من الآفات المنعقة عن القيام بما لا بد
 منه في السفر (قوله فلا يجب اداء الحج على مقعد الحج) الاصول ان يقول فلا يجب الحج والحج ويستقط لفظه اذ لم يوافق قوله بعده لا يجب
 عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم الحج لان هذا بناء على ان الحجة من شرائط الوجوب ٣٥٣ فيما فيه التعبير بالاداء تأمل (قوله

ولا مقطوع الرجاين)
 الظاهر ان مقطوع الرجل
 الواحد ومقطوع اليدين
 كذلك لظهور المخرج
 عليهما ان وقع التكليف
 للحج بانفسهما ثم رأيت
 الكرماني نص على مقطوع
 اليدين أيضا مقطوع
 الرجل الواحد بالاولى
 كذا في شرح الباب لملا
 على القاري (قوله
 والمحبوس) قال العلامة
 ملا على القاري في شرحه
 على لباب المناسك نقل
 عن شمس الاسلام ان
 السلطان ومن بمعناه من
 الامراء ذوى الشأن ملحق
 بالمحبوس في هذا الحكم
 فيجب الحج في ماله يعني اذا
 كان له مال غير مستغرق
 لحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب
 عليه شيء من العبادات وذهب الديوسي في التوقيف الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالحجة
 حجة الجوارح فلا يجب اداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفصول ولا مقطوع الرجاين ولا على
 المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والاعى والمحبوس والمخائف من السلطان الذي يمنع
 الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجاج عنهم ان قدر واعى ذلك هذا ظاهر
 المذهب عن أبي حنيفة وهو رواية عنهم ما ظاهره رواية عنهم انه يجب عليهم الاجاج فان أجروا
 أجزاءهم مادام الحجز مستمرا بهم فان زال فعلمهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر
 عليه وكذا الاستيعاب وقوله الحق في فتح القدير ومشي على ان الحجة من شرائط وجوب الاداء
 والحاصل انها من شرائط الوجوب عنده ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر
 في وجوب الاجاج كذا ذكرنا في وجوب الابناء وحمل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح
 اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الحجة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر دينه في ذمته فيجب عليه
 الاجاج اتفاقا اما ان خرج فبات في الطريق فانه لا يجب عليه الا ايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد
 الاجاج كذا في الجنديس ولا فرق في الاعى بين ان يجد قايما أولا هو المشهور عن أبي حنيفة لان القادر
 بقدره غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحو بعد ذلك لا يجب عليهم
 الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج فاذا تخملا وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما
 القدرة على الراد والراحة فالغفهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا يتعلق بالفقير لاشتراط
 الاستطاعة في آية الحج وفيرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر
 الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحة للحج شرط وجوب الاداء لاشتراط الوجوب لان الوجوب
 جزى لا صنع للمنفذ فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس
 كذلك الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل التحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل في تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آخون
 الدخول في حد مملكته فتقع فتنة عظيمة تغضى الى مضرة بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اهـ والظاهر ان هذا بالنسبة الى
 من تكون سلطنته تابعة بالشرائط الشرعية والا فيجب عليه خلق نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم يتفرغ عليه
 فساد عسكري اهـ مما في شرح الباب (قوله وظاهر ما في التحفة اختياره) قال الرملى تقدم في تعهده الشرائط ان من شرائط
 الوجوب الحجة على الاصح تأمل اهـ وذكرنا على في شرح الباب انه مشى عليه في النهاية وانما قال في البحر العميق هو المذهب
 الصحيح وان الثاني صحيحه فاصححان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ان الهمام اهـ فقد اختلف الترجيح (قوله
 كالفقير اذا حج) أى فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استعفى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو مغال بامرين الاول ان عدمه
 عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع المخرج عنه فاذا تخملا وجب ثم سقط كالسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير

أذا وصل إلى المواقف صار حكمه حكم أهل مكة فوجب عليه وإن لم يقدر على الراحة اه (قوله والفقير لا يتأني فيه ذلك) أي لانه لو كان له مال يوصي به لوجب عليه الأداء بنفسه لانه واجب الزاد والراحلة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر بملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولا نه قد يدرك له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصاء من ثمنه لانه يستغنى عنه بعد موته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لا شرط وجوب الاداء لانه لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأني فيه لزوم الايصاء بما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطاق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للعامة التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل النوبة يرسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بقدر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحاجات الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات غاصيا فالجذر من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما يسير من خبر وجب دون الحج قادر على الزاد بل ربما يملك مداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفيا معتادا اللحم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الراحة الخ) قال العلامة الشيخ رجة الله السندى تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض العلماء من الشافعية فقال الحب الطبري وفي معنى الراحة كل جمولة اعتد الحبل عليها في طريقه أي الحج من بردون أو بغل أو عمار وقال الأدرعي منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة بوقت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما له لا فائدة في حمله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتأني فيه ذلك فلماذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نهى على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا تعلم عن أحد خلافا له مراده عن أحد من الفقهاء ولا فقد علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأني بحمله المذكور في الفقير كما لا يخفى وأما طلق في الزاد فأدائه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه إشارة الى انه لو قدر على غير الراحة من بغل أو حمار فإنه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكرهية ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه من قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب وأمكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفيا فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا بحجارة أو موهبة وان أمكنه أن يكثرى عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي أولا والعقبة أن يكثرى اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما راحلة والاخر

العلماء من الشافعية فقال الحب الطبري وفي معنى الراحة كل جمولة اعتد الحبل عليها في طريقه أي الحج من بردون أو بغل أو عمار وقال الأدرعي منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة بوقت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى

على قطع المسافات الشاسعة طالبا اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أرق كلام أصحابنا ما يحالقه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قدرايت ولله تعالى الحمد في المحتج برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراع حمار أو كراء بعير عقبة فهو عاجز عن الراحة اه لكن في ذخيرة العقبي والراحلة قيل الناقة التي تصلح لأن ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملى الفقه يعقبة في الوجوب في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو انشاء دليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندى في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغرب (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القاري في شرحه على لباب المتناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما الحقبة من متبذعات الترفهة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالحقبة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بعليين لا الحجارة لانها شق المحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام منلا على فقال لا يخفى منابذته لما قررروه من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفاذا كثيرا من المترفهيين لا يقدر على الركوب الا في الحقبة لا سيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقبة بلا ارتباب وأما لو قدر على غيرهما من محمل أو رأس زاملة فلا يعتبر ولو كان شريفا أو وجها أو داثرة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة العنبر محمل عليه

مرحلة

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا تمتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بأن من لم يجد معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقرينه الخ فاسد اذ المسئلة مضرورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث تقدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تأمل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالسكنى في عدم اشتراط الرحلة وقيل بل من كان دون مدة السفر فن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقار في حق الرحلة وهو واختار جماعة اه وقوى الثاني شارحه مناع على القارى (قوله وفي قوله وما لا بد منه اشارة الخ) وجه الاشارة ان المراد به كما في الفتح غير المسكن كقرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وقضاء دينه والمسكن مثلها لان المجمع من الحوائج الاصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشترط اشرافه ايضا وجعل في النهر الاشارة من العبدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لتلا برده عليه ما اذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكناه في غيره ايضا (قوله بخلاف ٣٣٧ ما اذا كان سكنه) الضمير في كان

يعود الى الدار على تأويل المسكن أو المكان أى بخلاف ما اذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالجر كات الثلاث خبر كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جملة حالته (قوله ولو لم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذى يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء النسك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره مناع على القارى في شرحه على لباب المناسك وصرح به في الباب حيث قال ومن له مال يبلغه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق المحمل جانبه لان المحمل جانبين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية ان من الشرائط أن يجد له من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا تمتنا ولعلمهم انما لم يذكره لانه ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقرينه وأمنعته في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والراد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الراد لا تثبت الا بالملك لا بالباحة والقدرة على الرحلة لا تثبت الا بالملك أو الجارة لا بالعارية ولا بالباحة فلو بذل الابن لبيته الطاعة وأباح له الراد والرحلة لا يجب عليه الحج وكذلك لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الرحلة فشرط في حق غير المسكن وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يحقهم مشقة فاشبه السعي الى الجمعة ما اذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه اشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان يباع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان أفضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لأن هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه اشارة في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما الخريف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعمال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار

٤٣ - بحر ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال مناع على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين اصابه وعنده دراهم تبليغه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فان فعل أثم لانه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها نقلا عن الخبر يدان كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وان جعلها في غير الحج أثم اه فتعين ما قدمناه عن اللباب وبه صرح في التتارخانية ايضا (قوله اليه اشارة في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ بها الحج وتبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وان جعلها في غيره أثم اه بخروفيه (قوله وقد يقال اعتبار

رواه الخ (قال الرمي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الرمي من حاله المعهود وولداً أعقبه بقوله من غير تمييز ولا تغيير نامل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٢٨ الى غيره) أي من شرع مسكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

الوسطى نفقة الزوجة بخلاف للفتي به فها فان الفتوى اعتبار حالها والوسطى انما يعتبر فيما اذا كان
أحدهم ماعنياً والاخر فقيراً كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
واباها الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقه يوم وقيل شهر والاول عن أبي خنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله
سكاهم ونفقة بنهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط
الوقت أعني أن يكون مال الكالماد كفي أشهر الحج حتى لو ملك ماله الاستطاعة قبلها كان في سعة من
صرفها الى غيره وأفاد هذا في صيرورته ديناً اذا اقتقر هو وأن يكون مال كافي أشهر الحج فلم يحج
والاولى أن يقال اذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة
أو كان قادراً في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى اقتقر تقريره بنا وان ملك في غيرها
وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق
يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفاً في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كما اختاره الفقيه أبو الميثاق وعليه الاعتماد وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل
بغداد وقول أبي بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة
وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لا أرى الحج فرضاً من حين خرجت القرامطة
وما على به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فيكون
الطاعة سبباً للعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أماكن ويرصدون للحاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فالاثم في مثله على الاخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض
للعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من الحار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً وسعوا ان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فقبل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من
موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيمون وجحون والغرات والنيل أنهار لا بحار
كافي الحديث سيجان وجحان والغرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في
سفر) أي وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثاً الا ومعها محرم وزاد مسلم
في رواية أو زوج وروى البزار لا تحج امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في
غزوة وامرأتى حاجة قال ارجع في معها فافاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تسكن في قبا ساعلى المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفراً
لانها لا تقصد مكاناً معيناً بل النجاة خوفاً من الفتنة حتى لو وجدت مأمناً كعسكر المسلمين وجب أن

تعد حيلة اسقاط الحج عنه
تذكروه عند مجئها
به عند أبي يوسف شرح
الباب للملا على (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرج الثاني كما سيأتي
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الحج)
كذا في الفتح قال في النهر
ورده بعض المتأخرين بان
ما ذكر في القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما اذا كان
وأمن طريق ومحرم أو
زوج لامرأة في سفر

المعطى مضطربان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه وأمواله أما اذا كان
بالالتزام منه فبالاعطاء
أيضاً يأنهم وما نحن
فيه من هذا القيل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا في شرحه
على الهداية وفي حاشية
الرملي وان كان الاثم على
الاخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطى
في ماله صبره عذراً في ترك
الحج لا كون الاثم لذلك

ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأحب
عمافي النهر نانه قد يقال ان المعطى مضطرب لاسقاط الفرض عن نفسه وله هذا والله تعالى أعلم خرم في الدار المختار بما في الفتح ثم قال
وسيجيء آخوالكتاب ان قتل بعض الحاج عذر وهسل ما يؤخذ في الطريق من المنكس والخفارة عذر قولان والمعتمد لا كافي
الفتنة والمجتنى وعليه في القاضل عملاً لا بد منه القدرة على المنكس ونحوه كافي مناسك الطائر الله اه وأما ما قاله

الرملي فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كسدا بالاشبهة تدبر (قوله على التابداخ) مخرج لا تحت زوجته وعمه وأختها فان حرمة هذه اقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بها حل الوطء وحرم النكاح أبد الدخل فيه الزوج وان لم يكن حنابا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عروته تفسير المحرم بما ذكره المؤلف المشاهير وفي النهر قال بعض المتأخرين قوله أو زوج لا امرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الدخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كتحته اعلى التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الخواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تحن امرأة الاومعها محرم يفيد عدم حوازل الحج بهم مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه لكن المذكور في البذايح والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما هو المناسب وحيث قد فاحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها المجوسى ولا باخها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات وفي النهر قال الحدادى والمراهق كالبالغ وأدخل في الظهيرة بنت موطأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء المحرم وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الحانية ٣٣٩ اه وفي شرح الباب هو كل رجل مأمون

عاقل بالغ منا كتحته اعليه حرام بالتأيد سواء كان بالقراءة أو الرضا عة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الاصح كذا ذكره الكرخى وصاحب الهداية في باب الكراهية وذكر قوام الدين شارح الهداية انه اذا كان محرما بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم واليه ذهب القدورى وبه نأخذ اه وهو الاحوط في الدين وأبعد عن التهمة لاسيما وفي المسئلة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية

تقرولانه يخاف علم القننة وتراد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كتحته اعلى التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه فشمع المسلم والذمي والحج والعبد ولا يرد عليه المجوسى الذى يعتقد باحالة نكاحها والمسلم القريب اذا لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتمل والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعه ولم أر من شرط في الزوج شرط المحرم وينبغى انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مأمونا او كان صبيبا أو مجنونا لم يوجده منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة الجمع أولى وهي ويشترط في حج المرأة من سفر زوج أو محررم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمع الشابة والجوز لا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبيبة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت الا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تمنع في السفر لان المراد انها يحرم عليها الا انها غير مكافئة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقتها بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط وجوب الاداء وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلة اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذا لم تكن معتسدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم فنبغى أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح الباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح الباب وقد اختلف في أمن الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا كصاحب البدائع والجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم من خاف من ظالم أو عدو أو سبع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبدة بالغالب براو بحرافان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى وفي القننة وعلمه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يوصى به اه ثم قال في شرح الباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصحح قاضيخان وغيره انه من شرائط الاداء وصحح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أى صاحب الباب يشعر بانه من شرائط الاداء على الأرجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحح في السراج الوجوب وحكى في الباب القولين بلاترجيح لكن قدّم الاول فقال قبل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا تجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقه على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص الجازى وفي مسلك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام براحلتها اختلفوا فيه وصححوا عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوثيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وحبب علمها واذا اخرج من غير ان شرط ذلك لم يجب اهـ (قوله وفي وجوب التزوج عليها الخ) حرم في الباب بانه لا يجب عليها ان تتزوج من يحج بها وعزاه شارحه الى النداء وقاصحنا وعبره سائما قال وعن ابن شجاع عن ابي حنيفة ان من لا يحرم له ان يتزوج زوجها يحج بها اذا كانت موسرة اهـ (قوله ولو جدد بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل ان يقف أو قبل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني متى مناعا على في شرح المناسك وشرح النفاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في ميسوطة في آخر باب المواقيت ولو ان الصبي اهل بالحج قبل ان يحتم ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت أو قبل ان يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندها الا ان يجدد احرامه قبل ان يقف بعرفة فيحتمل مجزؤه عن حجة الاسلام اهـ فلو وقف بعد الزوال ولو لم يحتم لم يبلغ ليس له التجديد وان بقي وقت الوقوف لتمام حجه ٣٤٠ اذالحج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح اداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكر

معها الا به ما وفي وجوب التزوج عليها الخ معهما ان لم يجدد محرم ما في قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا المالك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا الواجب له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح الحق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب ادائها هذه العبادة تجري فيها النسابة عند الحجز لا مطلقا توسط بين المسألة المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر مترفع فائده فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاجحاج والايصاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تنافي على الوجوب وأشار باسراط المحرم أو الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا بجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة بوجوبها وقت خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخيف بفتحين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فان زمتها العدة في السفر فسيأتى في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلو أحرمت صبي أو عذيق أو غنم أو غنم فغنى لم يجز عن فرضه) لان الاحرام انعمت للنفل فلا ينقلب الفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطاً وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه أبوه صار محرماً فينبغي أن يجرد قبله ويلبسه ازاراً وورداً ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو أحصر وتحال لادم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جدد بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزأه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو جدد بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فافاق وأسلم فحدد الاحرام أجزأهما قيل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه أحرمت عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحد الحاصل منه انما وجد الاحرام فقط

القاضي محمد عيسى في شرحه خلاصة المناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباي المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجمي وذكر مثله الشيخ عبدالله العفيف في شرح منسكه مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فلو أحرمت صبي أو عذيق أو غنم فغنى لم يجز عن فرضه

فقد تم بحجه من صيغ الغنم فيشمل الصبي وقد قلنا بان حجه نفل صحيح ويمتنع اداء حجتين نفل وفرض في سنة واحدة ثم قال وقد وقع الاختلاف في الاقتاء في هذه المسئلة

في زماننا من العصر بين من أفتى بعدم حجة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه وهو بأرض عرفة محرم بالحج النفل ومنهم من أفتى بحجة ذلك وقد بسط الكلام عليها في التذكرة العفيفة في فقه الحنفية اهـ ملخصاً من حاشية المديني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرمت عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر طاهر ان مقتضى حجة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجامع عدم العقل في كل اهـ وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اداء حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اهـ قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب غرقته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اهـ وفي الولو الحجة قبيل الاحضار وكذا الصبي يحج به أبوه وكذا المجنون يقضي المناسك ويرعى الجوار لان احرام الاب عنه ما هو ما جاز ان احرامها بنفسه ما اهـ فهذه النقول

صريحة في ان الميعون كالصبي (قوله والحاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في النهر جزمه باسلامه اذا انى بسائر الافعال ضعيف كما مر (قوله فالميعات مشترك الخ) قال في النهر المواقيت جميع ميعات بمعنى الوقت المحدود واستعير للكان أعني مكان الاحرام كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون ومنه قولهم ووقتهما البستان وهو من وظهر اذ المعنى كما في المغرب وغيره ميعاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميعات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين الحقيقة والحجاز وكأنه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله الحلي) أي العلامة محمد ابن أمير حاج الحلي تلميذ المحقق ابن الهمام وشارح تحريره الاصولي وشارح منية المصلي وهو أقدم من الحلي صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ المنية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان

كان هو الافضل) ذكر منسلاً على القاري في شرح اللباب انه يكره وفقاً بين علمائنا خلافاً لابن أمير حاج حيث قال هو الافضل أم أي الافضل تأخير المديني احرامه الى الحقة وعبارة مستن اللباب والمديني اذا جاوز وقته غير محرم

ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق الحقة وقرن ويلام لاهلها

كرهه وفي لزوم الدم خلاف وصحح سقوطه اه وقال شارحه ولعله أشار الى ما في النخبة ان من كان في طريقه ميعاتان لا يجوز ان يتعدى الى الثاني على الاصح فالدم يكون

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتحديد فائدة فالحاصل انه لا يكون مسلماً الا بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فراقبته وبين الصبي (قوله ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق والحقة وقرن ويلام لاهلها ولن مر بها) أي الامكنة التي لا يتجاوزها الا فاقى الاحرام خمسة فالميعات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسبب أي الاول وذو الحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره الفاضل عياض ميعات أهل المدينة وهو بعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجمن في بعض تلك الآثار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة مرحلتان والحقة بضم الحاء وسكون الراء المهملة واسمها في الاصل مهيعة نزل بها سبل جحف أهلها أي استأصلهم فسميت بحقة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام وفواحيها اليوم وهي ميعات أهل مصر والمغرب والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفي الصحاح انه بفتح الراء وان أو يسا القرى منسوب اليه ورد بانه يسكون الراء وان أو يسا منسوب الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مرادوه ميعات أهل نجد وأما يللم فهو ميعات أهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلة من مكة فهذه هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود وقوله ولن مر بها يعني من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرم فلا يجب على المديني ان يحرم من ميعاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر على ذي الحليفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحقة

متفرعاً على القول المقابل للاصح لكن الاظهر ان يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميعاتان مخير في أن يحرم من الاول وهو الافضل عند الجمهور ونحو ما عمن الخلاف فانه متعين عند الشافعي أو يحرم من الثاني فانه رخصة له وقيل انه أفضل بالنسبة الى أكثر أرباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميعات الاول ارتكبوا كثيراً من المحظورات بعدد وبغيره قبل وصولهم الى الميعات الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافي ما في البندائع من جاوز ميعاتاً من هذه المواقيت من غير احرام الى ميعات آخرها لان المستحب أن يحرم من الميعات الاول كذا روى عن أبي حنيفة انه قال في غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها الى الحقة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذي الحليفة لانهم لما وصلوا الى الميعات الاول لم يزلهم محافظة حرمة فذكره لهم تركها اه ومثله ذكره القدوري في شرحه وبه قال عطاء وبعض المالكية والخمالة ووجه عدم التنافي ان حكم الاستحباب المذکور نظر الى الاحوط ونحو ما عمن الخلاف والساعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتى الحج الاسوام من دويره أهله
 لكنه مقيس بمن يكون مأمواعن الوقوع في محظورات احرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة إشارة الى أن أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الحفة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأجدد عنه ما سبق من قوله لا بأس فتحمل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم اهـ (قوله والا فافخر المواقيت الخ) أى والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحفة بل يجوز له تجاوزها والاحرام بعد هاجس يحاذي قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة فينا في ٣٤٢ ما عمن وجوب الاحرام من الحفة وقوله ذكر لي الخ يسان ذلك مع زيادة (قوله ذكر لي

كالمصري لكن قيل ان الحفة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفية لا يكاد يعرفها الا سكان
 بعض البوادي ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برايس وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الحفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في براو بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يجتهد فاذا لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة منه من
 الميقات والا فافخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر لي بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبء الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذه الميقات فتنبى على مذهب الحنفية ان
 لا يلزم الاحرام من راسخ بل من خليص القرية المعروفة فانه حينئذ يكون محاذياً لا آخر المواقيت وهو
 قرن فاجيته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحفة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المسارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمّل احرام الحج واحرام العمرة لا بد لافرق بينهم ما في حق الافاق
 وشمّل ما اذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصاً بذلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقد بنا بقصد مكة لان
 الا فاقى اذا قصد موضعاً من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحنن
 باهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي الحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا تجوز هذه الحيلة للأموار بالح لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأموور بحجة آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة مدنية فكان مخالفاً وهذه

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعنى به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمائل
 وغيرهما وكان من
 اجلّائهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا في النهر ثم
 قال وأفتول في الجواب
 الثاني ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التقييد
 به من قولهم المنقول
 سابقا ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفيد انه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرح منسكه وأقره ونقله
 عنه القاضي محمد عسدي في شرح منسكه كما في حاشية المدني على الدر المختار ثم قال فيها ونقل الملا على القاري في رسالته المشتملة
 بيان فعل الحز اذا دخل مكة من حج عن الغرابة وقعت مسألة اضرب فيها فقهاء العصر وهي ان الا فاقى الحاج عن الغر اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقبل نعم فيبطل حجه عن الا حروان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الا ثم راعى الاولون على ظاهر ما في المنسك الكبير للسندي ان من شروط صحة الحج عن الا حروان
 أن يحرم من الميقات قبل اتمامه وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جمعوا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأموور بحجة
 ميقاتية اهـ ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يشك في البديل قطعي فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد أو استناده الى
 دليل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفق الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومي في منسكه وأفتى به أيضا الشيخ على

المستثنى ونفس فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السدي نظراً لان المسئلة منقولة والمقتضى متبع
 للبيته دون ان يظهر دليله في التارخانية عن الخطا ولو امره بالبحر واعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز
 ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذا لو حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي الخطا ولو امره بالعمرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه
 لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتامس فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً بغير ما أمره فقد جعل
 سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤثر به
 فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام فاصداً البستان ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام
 فاحرم من الميقات عن
 الامر يجوز لانه صار
 آفاقاً كما يأتي وان فعل
 نسكاً غير ما أمره قبل
 احرامه عن الأمر يكون
 مخالفاً وان عاد الى الميقات
 وأحرم عنه من الميقات
 فتأمل (قوله أجمعوا على
 انه مكروه الحج) كذا نقل
 القهستاني الاجماع عن
 التحفة ثم قال وفي المحيط

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر المحل وهو ما أمر بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن
 يقصد البندر المعروف بحجة ليس يدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالبحر فان
 المأمور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وضح تقديمه علمه الاعكسه) أي جاز تقديم الاحرام على
 المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فللقوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام
 بان يحرم بهما من ديرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الاقصى
 بحجة أو بعمرة عفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على افضلية
 التقديم وعدمها لسان فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان ذلك نفسه ان
 لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على
 الاشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور ولا كما أطلقه في المجمع ومن
 فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكي فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني
 شبهه بالركن وان كان شرطاً فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل
 أشهر الحج فان كان شبهاً به كره قبلها شبهه وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يجز لفئات الحج
 استدامة الاحرام ليقضى به من قابل وأما الثاني فللقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرماً
 وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداً خلهما الحل) أي الحل ميقات من كان
 داخل المواقيت وهو يكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس
 الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن
 يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها ان كان فيها نفسه وهو غير مقصود للمصنفين وانما
 المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج الحرم كله كذا كان واحداً في حقه والحرم
 حد في حقه كالميقات لا فاق فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً وأما عدم هذا
 القصص فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما لم يكن اذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل
 مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاقي فان جاوزه فليس له أن يدخل
 مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة) أي ميقات المكي
 اذا أراد الحج الحرم فان أحرم له من الحل لم يهدم واذا أراد العمرة الحل فاذا أحرم بهما من الحرم

وضح تقديمه علمه الاعكسه
 ولداً خلهما الحل وللمكي
 الحرم للحج والحل للعمرة
 ان أمن من الوقوع في
 محظور الاحرام لا يكره
 وفي النظم عنه انه يكره
 الا عند أبي يوسف (قوله
 فلا يدخل الحرم عند قصد
 النسك الا محرماً) قال
 العلامة الشيخ قطب الدين
 في منسكه ومما يجب
 التسقط له سكان جدة بالحج
 وأهل جدة بالمهملة

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الغالب يأقون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج
 فعلي من كان خفيفاً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم والا فعليه دم لمجاوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا بحال اذا أحرم
 هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم المجاوزة بقصودهم الى أول الحل لميلين لانه عود منهم
 الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم المجاوزة اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود
 اليه لتلافي ما لزمهم بالمجاوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أحل من تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد
 الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد بن محمد في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء
 نوى العود أو لم ينو لحصول المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار

(قوله والمراد بالمكي الحج) فسر في النهر المكي بساكن مكة وقال أبا القار في حرمها فليس بمكي وإن أعطى حكمه واعترض المؤلف بأن ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل **باب الاحرام** (قوله وهو في الشريعة نية النسك الحج) قال في النهر وهو شرعا الدخول في حرمة مخصوصة أي التزامها غير أنه لا يتحقق شرعا إلا بالنية مع الذكر والخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جاز أن لما هيته كما توهمه في البحر (قوله أو بالخصوصية) قال الرمي أي الاثنان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكر أو يقصده التعميم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدي في شرحه وهذا الغسل أحد الاعمال المسنونة في الحج تأمير الدخول مكة ثالثا للوقوف بعرفة رابعا للوقوف بمزدلفة خامسا للطواف الزيارة سادسا وسابعا لها ثمها رمي الجمار في أيام التشريق تاسعا للطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل رمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدني (قوله قال الشارح الحج)

لزمه دم لأنه ترك مبقاته فيها وهو محجج عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أولا وسواء كان من أهلها أولا وبه يعلم أن المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا في الحل والله سبحانه أعلم **باب الاحرام**

أحرم الرجل إذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها وأحرم للحج لأنه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل إذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر المحرم وأحرم لغته في حرمة العطية أي منعه كذا في ضياء العلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو بالخصوصية على ما سألني وهو شرط صحة النسك كتمكينة الافتتاح في الصلاة فالصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الأول أنه إذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه إلا بعمل النسك الذي أحرم به وإن أفسده إلا في القوات فبعمل العمرة والاحصاء فبذبح الهدى الثاني أنه لا بد من قضاءه مطلقا ولو كان مطمونا فلو أحرم بالحج على ظن أنه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء أن أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فإنه لا قضاء لو أفسده (قوله وإذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للظافة لا للطهارة فيستحب في حق المحائض أو النفساء أو الصبي لما روى أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند العجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعني أن الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما عند العجز وفيه نظر لأن التيمم لم يشرع لهما عند العجز إذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لأنه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة أداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدين

وعبارته والمراد به هذا الغسل تحصيل النظافة وإزالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به المحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لهما ولهذا لا يعتبر التيمم عند العجز عن الماء بخلاف الجمعة

باب الاحرام وإذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعيدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج إلى شرح بكر (قوله وفيه نظر لأن التيمم الحج) قال في النهر أقول فيه نظر إذ مناه على أن المخالفة راجعة إلى قواه ولهذا لا يعتبر التيمم عند

العجز والظاهر رجوعها إلى قوله والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين فإنه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضا لأنه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به المحائض والنفساء مع أنه قد قيل بأنهما يحضران العيدين كما مر في مافي الكافي هو التحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف أن أصل عبارة الزيلعي موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الإبراد ثم عبارة البحر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر إلى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها فعلم أن هذا الاعتسال للنظافة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كما في العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لأن النظافة به أتم اه والاقامة حكاهما الشئ عن القدوري بلفظ قال القدوري كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين اه ولا ينبغي أن التسوية في عدم التيمم وإن لم تكن صريحة لكنها معلومة من تقريره قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة وإذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدم ما فيه وجبت سوى بين الاحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء مقامه المفزع على ما ذكرناه التسوية في

وأشار

عدم اعتبار التيمم بين الكل (قول المصنف واللس از اراداء الخ) ويدخل الزاء تحت البدل الخي ويلقبه على كنهه الايسر ويبنى كنهه الايمن مكشورا كذا في الحزانية ذكره المرتضى في هذا المحل وهو موهم ان الاصطباح يستحب من أول أحوال الاحرام وعليه الغوام وليس كذلك فان محل الاصطباح المستحب انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح اللباب للملا على القاري وقال المرتضى في شرح مناسك الكثر وهو الاصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالخاص ان أكثر كتب المذهب ناطقته بان الاصطباح يسن في الطواف لا قبله في الاحرام وعليه تدل الاحادث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المذني على الدر المختار (قوله والاقتباس

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والافضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصلى ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الاولى بفتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفتحة الكتاب

واللس از اذا ورداء جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو افضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندر ان كثيرا من علمائنا يقرؤون بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

وأشار المصنف الى انه يستحب لمن ارادة كمال التطييف من قص الاطفار والشارب وحلق الاطمين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو اراده والاقتصر بوجه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالمحطمي والاشنان ونحوه ما ومن المستحب عند ارادته جناح زوجه أو جاريتة ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله واللس از اراداء جديدين أو غسيلين) لانه عليه السلام ليس ما هو وأصحابه كان واحد مسلم ولانه ممنوع عن لبس الخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرود ذلك فيما عتناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذكروا ثوبت كما في ضياء المحلوم والرداء على الظهر والتكفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرظ طريقه في ازاره فلا بأس به ولو خله بخلال أو مشه أو شده على نفسه بجعل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والاقتباس العورة كاف كما في الجمع وأشار بتقديم الحديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبل الاحرام أطلقه فشمع ما تبقى عنه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى الحديث عائشة في الصحيحين كتب أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجرامه قبل أن يحرم وفي لفظهما كافي أنظر الى ويصن الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجرامه قبل أن يحرم وفي لفظ المسلم كافي أنظر الى ويبيض المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بما تبقى عمنه والحديث حجة عليه وقد تناهنا البدن ادلا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عمنه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا وبه تأخذ والفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعاعلى الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعاعا والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسجود للصوم وهو يحصل بما في البدن فاعتني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كذا فيهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصلح ما في الوقت المكره وتجزئه المكتوبة كتحمة المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطا بقا لجناحه اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطالب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليه السلام حيث قال ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يؤثر مجمل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

٤٤ - بخير ثاني لا ترغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتامن لدنك رجة وهي لنا من أمرنا رشا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنة في السيراج وفي النهر هذا الامراى قوله وصل للتدب وفي الغاية السنة اه لكن قد يقال بنا في كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فالدأ مشى في النهر على التدب تأمل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا حزم به في اللباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستخارة وغيرها مما لا تنوب القر نضة منها بخلاف تحمة المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لهما صلاة على حدة كالحققة في فتاوى الحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضا فقوله المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحمة المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المذني انه رده المرتضى

(قوله ناويا بالتلبية الحج) قال الرملي أشار إلى أن قوله في المتن تنوي بها ليس بأصح ما قبل ذلك لأن قوله لب يدل على ذلك ذكره العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله وللهذا قال ولب بعد وقبله مني (قوله بيان لا كل الحج) قال في لباب المناسك وتعيين النسك ليس بشرط فصحح ما بهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو منهم فيلزمه حجة أو عمرة وقده شارحه بما إذا لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال

الغسير لا في اليسير وأداؤها يسيرة عادة كذا في النكاح وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبا ناويا بالتلبية الحج والدبر يضم البناء وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي ما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها إشارة إلى أن ما ذكره المشايخ من أنه يقول اللهم اني أريد الحج إلى آخره ليس محصلا للنية ولهذا قال في فتح القدير ولم تعلم أن أحدا من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايختنا أن الذكر باللسان حسن لطابق القلب وعلى قياس ما قبلناه في نية الصلاة أنما يحسن إذا لم يجتمع عزيمته والإفلا والمحصل أن التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقا في جميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله تنوي الحج بيان لا كل ولا إفصح الحج بمطلق النية وإذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهلكم بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازة فإن لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا إذا أحصر قبل الأفعال فحلال بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها لا قضاء حجة وكذا إذا جامع فافسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب أن حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع اه والمنقول في الأصول أنها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظر إلى أن الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول والثاني والثالث للاول (قوله وهي لبك اللهم لبك لبك لا شريك لك لبك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تلبية يراد بها التكثير وهو ملازم للنصب والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أحبت اجابتك اجابة بعد اجابة إلى ما لا نهاية له وكأنه من أل بالمكان إذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبك لب واختلاف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ووجه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية أن الأوجه الكسر على استئناف الشاء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي لبك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليل الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استئناف الشاء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهذا مقرر في مسائل العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما مما يحمل على الاول لاوليته ولا كثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها واذا زيادة مثل لبك وسعديك والخير بيدك والعباء اليك والعمل لبك اه

والالم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من لاحقه (قوله) ولم يذكر في الكتاب الحج قال في شرح اللباب ولو

ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج وهي لبك اللهم لبك لا شريك لك لبك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينو فصرح ولا تطوعا فهو فرض أي فقتع عن حجة الاسلام استسنا بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلا ولو نوى الحج عن الغير أو النذر أو النفل كان عمنأوى وان لم يحج للفرض أي لحجة الاسلام كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من انه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب وروى عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي انه يقع عن حجة الاسلام ولو نوى للنذور والنفل معا قيل هو نفل وهو قول محمد وقيل نذر

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده انه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشتا ملخصا الخاف وفي منته أحرم شيء ثم نسب لزمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدي القران (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل أشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية تشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه الألفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة إنما تكون بعد الاتيان بها لا في خلالها كما في الشرح

(قوله) واد انقص عنها فكذلك بالاولى (قال في التمهيد) نظره في الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحط حتى لا يلزمه الاساءة
بتركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة وان تركه كان مستمرا اهـ والنقص بالاساءة اولى اهـ لكن في الفتح ايضا ويستحب في
التلبية كما يرفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد نازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
المؤلف فيما سبق ان
الاساءة دون الكراهة
فليتأمل (قوله) افادانه
لا يكون محرما لهما
قال في التمهيد ثم ان هذه
العبارة لا يستفاد منها
الا انه يصير محرما عند
النية والتلبية اما ان
الاحرام بهما أو باحدهما
بشرط ذكر الآخر فلا وذكر
الشهيد انه يصير شارعا
بالنية لكن عند التلبية

فاذا لبت ناويا فقد
أحرمت فائق الرفث
والفسوق والجدال

لها كشروعه في الصلاة
لكن عند التكبير
لا به كذا في الفتح تبعا
للشارح وبه اندفع ما قد
يتوهم من ظاهر كلام
المصنف انه يصير شارعا
بالتلبية بشرط النية مع
ان المحكي عن الشهيد
عكسه كما مر ومن ثم غير
بعض المتأخرين العبارة
فقال اذا نوى مليا فقد
أحرمت لان الاصل في
انقضاء الاحرام هو النية
وأثبت خبرا به اذا كان

الحق غفار الذنوب لبتك ذا النعمة والفضل الحسن لبتك عدد التراب لبتك ان العيش عيش الآخرة
كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح
المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو
ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور وعن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فان الشرط انما هو
ارتكاب كراهة تنزيهية فاذا انقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
في الاذان غير مشروعة لانه لا اعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي
مشروعة لانه محل الذكروا الشاء (قوله) فاذا لبت ناويا فقد أحرمت (أود أنه لا يكون محرما لهما
فاد التي بهما فقد دخل في حرمت مخصوصة فهم اعين الاحرام شرعا وذ كر حسام الدين الشهيد انه
يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا
على الصوم بجامع انهما عبادة كمن عن المحظورات وقياسا اولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
بل التزام التكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفي
وذكر الاستيعابي انه لو ساق هديا فاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينوشها
وسيا في تفاضله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرز صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا
وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله) فائق الرفث
والفسوق والجدال) لا آية الكريمة فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهى بصيغة النفي
وهو أكدهما يكون من النهي كانه قبل فلا يكون رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي
الخيار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدر هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي
وجوب اتقانها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى أحل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسائك وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن
عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بخضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن عشرين بناه مديسا * ان يصدق الطير نيك لمديسا

فقيل له أترفت وأنت محرم فقال انما الرفث بخضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت
نقل اخفاها وقيل المشي الحفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما تريد ان يصدق الغال والفسوق
المعاصي وهو منهى عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس المحرم في الصلاة والنظرب
في قراءة القرآن والجدال المحصومة مع الرفقاء والخدم والمكاريين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المعاد انما هو صيرورته محرما عندهما فالعبارتان على حد سواء (قول المصنف فائق الرفث الخ) قال في التمهيد فصيحة أي
اذا أحرمت فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق فخرج من
دونه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سأله عن ثم حجاز وحش اصطادة أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكروا ما بقي من محبة علي عليه السلام على عدم الإشارة والامركز في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سياتي ومحله الجنائيات ولم يذكره هناك بل قال في الحديث أي قيادة السابق ثم أنه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلغة هل أشترم أو عثم أو دلتم فقال لا فقال أدن فكروا ولكن قال المحافظ ابن حجر في التخريج متفق عليه بإفظاهل منكم أحسن أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قال لا قال فكروا ما بقي من محبة علي عليه السلام والنسائي هل أشترم أو عثم قالوا لا قال فكروا اه وسألتني في الجنائيات أن الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاطانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاطانة كاعارة سكن أو مساولة ربح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح الباب وكذا أي وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه وليس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا أن لا تجب النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصنوع غيورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسلا لا ينقص يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من أنه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازه مع الكراهة في

به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها أو التفاجر بذكر آبائهم حتى أفضى ذلك إلى القتال فإنه يناسب تفسير الجدل في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الأول وفي الخط إذا رقت يفسد بجمعه وإذا فتن أو جادل لأن الجماع من محظورات الإحرام اه ولا يخفى أنه مقتضى قبل الوقوف بعرفة والاقبال فساد في الكل (قوله وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه) أي فائق إذا أحرمت التعرض للصيد البر قال المصنف في المستصفى أردنا بالصيد ههنا المصيد إذ لو أردناه المصدر وهو الاصطياد لما صح استناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سياتي والفرق بين الإشارة والدلالة أن الإشارة تقتضي المحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله وليس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا أن لا تجب النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصنوع غيورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسلا لا ينقص) كإدال عليه حديث الصحيحين والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرفة في أحدا استعماله ويؤتى والقباء بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبيخ أصغر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينقص فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لأن العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى أنه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن الحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء أن يدخل منكبويه ويديه في كمينه لانه لو لم يدخل يديه في كمينه فإنه يجوز عندنا خلوا لفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيماري هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فإنه العظيم النائي أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني جملة عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي حمل الكعب في الإحرام على المفصل المذكور لا لجل الاحتياط لأن الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو قفازا فالحاصل أنه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سر موزة كان أو مديا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزرقة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وإذا كرا الحلبي في مناسكه أن ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما أو يستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب ويدخل

حق الرجل فإن المرأة ليست ممنوعة عن لبسها وإن كان الأولى لها أن لا تلبسها لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جمع بين الدلائل كذا ذكره ولكن ليس فيه ما يدل على أن الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السدي في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسها خلاف كلمة الأصحاب لأنهم ذكر جواز لبسها فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لا لبس القفازين لبس لا تغطية وإنما غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين يعني ثياب جملته عليه جمع بين الدلائل بمقدار إمكان اه وعلى هذا فقول السدي في منسكه المتوسط المسمى باللباب أنه يباح له تغطية يديه أراد به تغطية يديه بما يجوز منه يدل لأن التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في الثرقي لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدانة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي خنيفة انه اذا كان قادرا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكان هذا خلافا للمذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتحصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وطفرة لا الاغتسال ودخول الحمام والاستتلال بالبيت والحمل وشد الهميان في وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قصد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجدانه لا يجب القطع حينئذ نلتافيه من اضاءة المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين المحور بان ولم أر من صرح بما اذا كان قادرا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسهل من التكفين والظاهر من الحديث وكل ما لم يجرى به لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغرض ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتهما الحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه بيعت يوم القيامة مليسا واعلم ان أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على الحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه مغاير بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والا حرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالخج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتها بما يغطي به عادة كالثوب اجترأ عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاحانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصاية ولهذا ذكر قاضخان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا رأسه بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي وليجتنب غسل رأسه وخطمته بالخطمي والحية لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لهما ذكر وجوب اجتنباه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس طيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء ثبت بغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالخرص والصابون لاشئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث النفل وهو بكسر العين مغبر الرأس والتفل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقيض الخبث وفي الشريعة هو حشم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناء ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما الاختلاف كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وطفرة) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه فثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتغافا وتورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النابت في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لاشئ فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما الماروي مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستتلال بالبيت والحمل) أي لا يجتنبه والحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلما اصاب أحدهما يكره كالحمل ثوبا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا حمل نحو طبق أو الاحانة والعدال المشغول (قوله وشد الهميان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على المحقوأطلقه فشم ما اذا كان فيه نفقة أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

الاحرام مفقود في غير الاعرابي الخصوص تلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحت

(قوله ومما لا يكرهه ايضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب شرح الضرر والطهر المكسور والغصن
والخامسة بازالتشعروقع الشعر الذابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداء والارتداء والارتداء والارتداء والارتداء والارتداء
الارتداء من غير عقدها وغرز طرف رداءه في ازاره والقضاء القناء والعباء والقروة عليه بلا ادخال منكبها ووضع خده على
وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أي بمسند بل ونحوه بخلاف لمس
القفازين وسائر يديه سوى الرأس والوجه وجل اجانة أو عدل أو جوالتي على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده جلال
وأكل طعام فيه طيب إن مسسته النار أو تغير أو لم ينزل والزيوت والشحيم وكل دهن لا طيب فيه والشحيم ودهن جرح أو شقاق وقطع
شجر الحبل وحشيشه رطبا أو يابسا ٣٥٠ وإنشاد الشعر أي المباح والترجيع والتزويج ويجوز لو قيل سعي الحج وذبح الابل والمقر والغنم

مخطط ولا في معناه وأشار إلى أنه لا يكره شد المنطقة والسيف والسيوف والسلاح والتختم بالحاتم ومما لا يكرهه
أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يحنن ويقصد ويقطع ضرره ويحير الكبر ويحنن وان يحنن
رأسه ويدينه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يحنن من ذلك فلا بأس
بالحنن الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت وأدباً أو لقيت ركبا
وبالاستحار أفعاصوتك) أي أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الأحوال كتكبير الصلاة
عند الانتقال ألقى الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها واهو وظاهر الرواية وخصها بالطحاوي
بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستيعابي وعلوت شرفاً أي صعدت مكانا
مرتفعا وقبل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع راكب كقبح جمع تاجر والسحر السدس الأخير
من الليل وصرح في المحيط بأن الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تليزمه الاساءة بتر كما قال في فتح
القدير فظهر أن التلبية فرض وسنة ومنه دواب ويستحب أن يكررها كلما أخذ قفا ثلاث مرات
ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة
التلبية وإذا رأى شيئا يحببها قال لبسك إن العيش عيش الآخرة وتقدم أنه يصلي على النبي صلى الله
عليه وسلم عقب تليته سرا ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة إلا أنه لا يجهد
نفسه كما يفعل العوام (قوله وأبدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الأولى باء التعدي وهو باصا لمعنى
متعلقة بدخولها والثانية للسببية وبعبارة أصله أولى وهي إذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لأنه أول
شيء فعله عليه السلام وكذا الخلقاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة أن من الاعتسالات المستحبة
الاعتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيد بدخول مكة بزمان خاص فإد
أنه لا يضره ليلادخلها أو نهارا لأنه عليه السلام دخلها نهارا في حجة ووليا في عمرته فلهما سواء في عدم
الكراهة وما روى عن ابن عمر أنه كان ينهي عن الدخول ليلا فليس نهي بل شفقة على
الحاج من السراق وأما المستحب فالدخول نهارا كما في الحائض ويستحب أن يدخل مكة من باب المعلا
ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما وإذا خرج من السفلى ولا ينبغي أن يقدم الرجل اليمنى

والدجاج والبطل الأهلي
وقتل الهوام والحواس
في دكان عطار لا لا شتم
رائحة أه أي لا تصد
ان يشتم رائحة وزاد في
الكبير وضرب خادمه
أي إذا استحق لضرب
الصديق رضي الله عنه
عنده الذي أضل الناقة
التي كان عليها زاملته

وأكثر التلبية متى صليت
أو علوت شرفاً أو هبطت
وأدباً أو لقيت ركبا
وبالاستحار أفعاصوتك
وأبدأ بالمسجد بدخول
مكة

بحضرة النبي صلى الله
عليه وسلم ولم ينعنه
ويؤخذ منه ما اشتران
من تمام الحج ضرب الجمال
على إضافة المصدر إلى

مفعوله وإن جملة بعضهم على أنه من إضافته إلى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله أه من شرح الباب
لنسلا على القاري وذكر في كتابه المؤلف في الأحاديث المشتهرة على اللسان أن الثاني أظهر وذكر الشيخ السمعاني الجراحي عن
المقاصد الحسنة للسنجادي أنه من كلام الأعمش وأن ابن حزم جملة على الفسقة من الجمالين يعني أن ساعه ذلك بنفسه والأعظم
الأمير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الأعمش وقال صاحب الفروع من الجمالة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافا
للأعمش ثم حكى جل ابن حزم السابق أه مافي المقاصد أه (قوله ولا ينبغي أن يقدم الرجل اليمنى سنة الخ) أي فيقدمها عند دخوله
المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك أه وفي مناسك تليدة السندى وشرحه لمن لا على
وقدم رجله اليمنى في الدخول أي دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم
بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لي أبواب رحمتك وقدم رجلك اليسرى في الخروج منه قائلا ما سبق

الا انه يقول هنا ابواب فضلك بديل ابواب رحمة الحديث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في الباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الاحكام كالقديري والهداية والكافي والبدائع بل قال السرخسي المذهب تركه وبه صرح صاحب الباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه ان ذلك من فعل الهودوقيل يرفع أي يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكأنهما اعتمدا على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعائه

جامعة من الأئمة الشافعية أو الحنيفة بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستسلام ان يضع يديه الخ) قال في النهر وعند

الفقهاء هو ان يضع كفيه عليه ويقبله بفيه بلا صوت وفي الحاشية ذكر مسح الوجه بالسدمكان التقبيل لكن بعد ان يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة ويرسلهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح ان يرفعهما خداه منكبته (قوله وان أمكنه أن

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون ملياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً ملياً ملاحظاً لحالة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قوله وكبروه هل تلقاء البيت) أي مواجهاً له لحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمراد من التكبير الله أكبر أي من هذه الصفة العظيمة كذا في غاية البيان والاولى أي من كل ما سواه ومن التلهيل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عملاً لا بفعل عنه فان الدعاء عندها مستجاب ومحمد ربه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالركة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة لمصلي ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنع عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه فان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنامن أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستلباً بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك وانتهى عمر عن المزاحمة ولان الاستسلام سنة والكعب عن الايداء واجب فلا تبيان بالواجب متعين والاستسلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو أحدهما فان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرخون ونحوه وقبله رواية مسلم وان عجز عن ذلك للرجة استقبله ورفع يديه خداه أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشرباً بهما الله وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والغاروق بعده وقول القوام السكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المستحسن انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالاً فطواف طواف التحية وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خمس بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهر وهل ينوب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر يفعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم في المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وحرم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدري اه أي ان السكاكي صاحب المعراج أدري بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الاعمال وهي تنبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وليست المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

الحرم ما لم يثبت عنه خلافه فيقتنع ما ثبت عنه ولما علم من في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يعبد عليه ويكرره مع التقبل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكبر وكذا نقل السجود عن أصحابنا العزيم جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطعا) قال العلامة راحة الله السيدي تليذان الهام في مناسكه المختصرة والمنع على القاري في شرحها يضطبع أي في جميع الاشواط ان أراد أن يسعي بعده أي يقدم السعي عقبه والا لا أي وان لم يرد ان يسعي بعده هذا الطواف واراد أن يتوخ السعي الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هما بل يتوخهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علما وان ذلك ما اذا دخل في وقت مع الناس من الطواف أو كان عليه فائته مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوات الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله الحجر دون أن يصفه بالسواد اشار الى انه حين أخرج من المحنسة كان أبيض من اللبن وانما السواد من المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطعا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على طائفة اليسرى يقال اضطبع بثوبه وتباط به وقوله اضطبع رداه سم وراه الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبع وهو العضد لانه يبقى مكشوقا وبلغني أن فعله قبل الشروع في الطواف بقليل. واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعذرهم دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تنادي بمائت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمى به لانه حطم من البيت أي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أو لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقداره ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبر هاجر واهم عايل علم ما السلام واما أخذه عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته مادام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب اليسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو اقتبح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الآية يحمل في حق الابتداء والتحقيق فعله عليه السلام بيان له كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

المتوسط من لبس الخط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطباع انما يسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فيستعذر في حقه الا ثيان بالسنة أي على وجه الكمال فلا ينافي وطف مضطعا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط ما ذكره بعضهم من انه قد يقال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبه الايمن وطرفه على اليسر وان كان المنكب مستورا بالخيط للعذر قال في عمدة الناسك وهذا لا يعدل فيه من التشبه بالاضطباع عند الجزع من الاضطباع

وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعله فان مالا يدرك كله لا يترك كله ومن تشبه يقوم فهو منهم اه واعلم ان الحرم ان كان مفردا بالجمع وقع طوافه هذا القدوم وان كان مفردا بالعمرة أو بمقتعا أو فارنا وقع عن طواف العمرة فواهله أولغره وعلى القارن أي استحبابا أن يطوف طوافا آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الا أن في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا يرمل ولا سعي لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعي الحج على وقته الاصل الذي هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أي لم يطف وراه الحطيم أي جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أي وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادته كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أي مستدنا من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجه ويخرج من الجانب الاخر الذي ابتدأ من طرفه أولا يدخل الحجر بل يرجع ويستدني من أول

الحجر وهو الاولى لثلاث جعل الحطيم الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة
 وطلب الركعة في كل مرة في الصورة الاولى من الاعادة لا يعيد عودته شوطا لانه متكوس وهو خلاف الشرط او الواجب فلا
 يكون محسوبا ولهذا قال هكذا في بعض نسخ حركات وبقضى حقه فيه من رمل وغيره أى من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزاء ولو
 طاف على جدار الحجر قبل مجوز وينبغي تقييده بما زاد على حله وهو قدر ستة اوسعة اذ رجع أه من الباب وشرجه (قوله والاوجه
 الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقلا عن الوجز حيث قال في عدا الواجبات والبداءة بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعدل فينبغي أن
 يكون هو المعول شرح الباب (قوله لزوم الزيادة الحج) أقول فيه ان خبر الواحد اذا الحق بيانا للنص المحمل فالثابت به يكون ثابتا
 بالنص المحمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فلا حسن في الجواب
 منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أى

مكان وقوله عليه السلام
 أفاد الوجوب أو السنة
 فافهم هذا ما ظهر لي في
 الجواب ثم راجعت فتح
 القدير فرأيت أنه قال ما نصه
 ولو قيل انه واجب لا
 يبعد لان المواظبة من
 غير ترك دليله فبأشبه
 به ويجزئ ولو كان في
 آية الطواف اجمال لكان
 شرطا كما قال محمد
 لكنه منتف في حق
 الابتداء فيكون مطلق
 التطوف هو الفرض
 وافتتاحه من الحجر
 واجب للمواظبة اه
 بحروقه (قوله ولما
 كان الابتداء من الحجر
 واجبا الحج) أى بناء على ما
 استوجهه المؤلف هذا

ظاهر الروايات انه ستة وذكروا في المحيط انه ستة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز وبكره
 وذكر محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداءة
 منه فرضا اه والاوجه الوجوب للمواظبة والاقتراض بعين عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي
 بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة
 تحريرية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن
 اليماني قرين تيامن الحجر الاسود متعيانا لانه يكون ما راجع جميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من
 العوام شاهدناهم يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاخذوه وقوله سبعة أشواط
 بيان للواجب لا للفرض في الطواف فاننا قدمنا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تحجير بالدم فالركن
 أكثر الاشواط واختلف فيه فقيل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكر
 الحر جاني انه ثلاثة أشواط رثنا شوط وخالف الحق ابن الهمام أهل المذهب وجزم بان السبعة ركن
 فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في
 الجانيات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للنقصان اتفاقا واختلافا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا
 وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزم باختلاف ما اذا ظن
 انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه الا تمام لانه شرع فيه مسقطا لملتزم كالعبادة المظنونة
 كذا في المحيط وهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف
 بهمة العبادات والاشواط جميع شوط وهو جزي مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الحانية من الحجر الى
 الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من
 وراء السوراء جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط
 البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

٤٥٥ بحر - ثاني
 وما في الباب من قوله ثم يقف أى بعد الاضطباع مستقبلا البيت بجانب الحجر
 الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف الحجر فينوي الطواف وهذه
 الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الافتتاح من الحجر ستة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب الباب وقال انه الصحيح
 لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان من قام
 مسامتا لجسده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يبلغ عرض جسده المسامتا له كما في الشربلية
 وما دعى لزومه صرح في الباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن
 اليماني ليكون ما راعى جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر
 الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيادة لانه ركن أما القدوم والصدور فلا لكن طواف القدوم سنة ونشر وعه فيه يجب
 اكمله فيساوي بعد الشرع طواف الصدر فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويقو بذلك ما سبقت ذكره

المؤلف فربما في أشواط النبي حيث جعلها واجبة كلها لكن صرح بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر رزقه ثم رقى الأقل لكل شوط صدقة وأما القدوم فلم يصرحوا بما يلزمه لو تركه بعد الشروع وبحت السدي في منسكه الكبر في أنه كالصدر ورازحه في شرح الباب بان الصدر واجب بصلته فلا يقاس عليه ما يجب شرعه فالظاهر أنه لا يلزمه تركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اهـ فليخصا وهذا لما ظهر في قبل ٣٥٤ أن أراد وسيأتي أنه لا يتحقق التركة إلا بالخروج من مكة (قوله وقد علمت الخ)

قال في الباب واجبات الطواف سبعة الأول الطهارة عن الحدث الأكبر والأصغر الثاني قبل الطهارة عن نجاسة التحققة والا كثر على أنه سنة وقيل قدر ما ستر عورته من الثوب واجب أي نهارته فلو طاف وعليه قدر ما وارى العورة طاهر والباقي نجس جازوالا فهو بمنزلة العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها

ترمل في الثلاثة الأول فقط وجب الدم والمانع كشف ربيع العضو فزاد كما في الصلاة وإن انكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق الرابع ألمشي فيه للقادر فلو طاف راكبا أو محمولا أو زحفا فلا عذر فعله إلا إعادة أو الدم وإن كان بعد ثلاثي عليه ولو نذر أن يطوف زحفا لم يفسد ما شأنا الخامس التيامن السادس قبل الابتداء من الحجر الأسود السابع الطواف وراء

واحدة فإذا طاف خارج المسجد قد طاف بالمسجد لا بالمسجد لأن حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج أن الطهارة فيه من الحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا يجوز الصلاة معه لم يدم كذا في الطهارة وأما الطهارة من الحدث فمن السنة لا يلزمه تركه شيء كما صرح به في المحيط وعبره لكن صرح في الفتاوى الطهارة بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهو ساقط ولو طاف عريانا سواء كان من الثوب قدر ما وارى عورته طاهر أو الباقي نجسا جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفاد أنه لا يكره في الأوقات التي تكره الصلاة فيها إلا أن الطواف ليس بصلاة حقيقة وله هنا أربع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بأن يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج إليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث أغبر حاجة والبيع وأما قراءة القرآن في نفسه فباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم إلا سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محمدت عنه عشرين سنين وكنت له عشرين حسنة ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه إلى جنازة أو مكتوبة أو تحنيد وضوء ثم عادني (قوله ترمل في الثلاثة الأول فقط) بيان للسنة أي في الأشواط الثلاثة الأول دون غيرها فأفاد أنه من الحجر إلى الحجر لم يثبت ابن عمر وابن عباس في حجة الإذاع المروى في الصحيحين رداعلى من قال أنه ينتهي إلى الركن اليماني وأعلم أن الأصل زوال المحكم عند زوال العلة لأن المحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال أن علة الرمل في الطواف زالت وبقي المحكم ممنوع فإن النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الإذاع تذ كبر النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد أمر الله بذلك نعمة في مواضع من كتابه وما أمرنا بذلك كرها لا لنشكرها ويجوز أن يثبت المحكم بعلة متبادلة فحين غلبت المشركين كانت علة الرمل إيهام المشركين بقوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذ كبر نعمة الامن كما أن علة الرق في الأصل استشفاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع بقره وان أسلم وكما خرج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض نراج لزمه عليه الخراج كذا ذكره المحقق أكمل الدين في شرح البرزوى من بحث القدرة المبصرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون المحكم ملزوما لوجود العلة في العال الشرعي لأن العال الشرعي أمارات على المحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء المحكم بعد زوال علة وانما ذلك في العال العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم أخرج إلى الصفا إلى أنه لا يرمل إلا في طواف بعده سعي فلو أراد تأخير السعي إلى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر السراج معزنا إلى الغاية إذا كان قارئا

المحظم اهـ قال شارحه وأما طهارة مكان الطواف فقد ذكر ابن جماعة عن صاحب الغاية أنه لو كان في موضع طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يفيد في الشرط والقرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنة والأرجح عدم الوجوب عند الشافعية اهـ قلت ويراد ثامن وهو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى) أشار إلى أنه أفضل من القراءة كما في الفتح عن التميمي وقال ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول ورايت في السراج الوهاج أنه يثبت

ان يقرأ في أيام الموسم حجة في الطواف وفي شرح الباب قد يقال انه صلى الله عليه وسلم قرأ آية ربنا آتاني الذبائح سنة الا يتبين
 الركنين مشيراً الى جوارحه مشيراً بان الله عبد عن القراءة دفعا للرجوع عن الامة لئلا يتوهمه وان القراءة في الطواف شرط او واجب
 كما في الصلاة والاقبال من أن قراءة آية ربنا إنما كانت على قصد الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الارادة بعينه
 بحسب العادة (قوله فان راحته الناس في الرمل وقف الخ) كذا عبر في المنك الكبير للسندى قال مثلاً على في شرح الباب وهو
 يوهم انه يقف في الانتهاء وهو مستبعد جداً عرفاً وعادة لما فيه من المخرج والمشقة ولكون الموالاة بين الاشواط وأجزاء الطواف
 سنة متفق عليها قال بعض العلماء انها واجبة فلا تترك لمحصل سنة مختلف ٣٥٥ فيها فلو حصل التراحم في الانتهاء بفعل

ما يقدر عليه من الرمل
 ويترك ما لا يقدر عليه اه
 وحاصله انه انما يقف
 للرمل اذا حصلت الزجة
 قبل الشروع في الطواف
 لان المبادرة اليه مستحبة
 وهي لا تدافع الرمل الذي
 هو سنة مؤكدة أما اذا
 حصلت في الانتهاء فلا يقف
 لئلا تفوت الموالاة (قوله
 فان لم يقدر الخ) أي لو كان
 في القرب من البيت زجة
 واستلم الحجر كما مررت
 به ان استطعت

لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العسيرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في
 الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده ونسبانه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك
 الرمل في الاربع سنة فلو رمل فيها لكان تاركاً للسنتين وكان ترك أحدهما أسهل فان راحته الناس في
 الرمل وقف اذا وحده مسل كما رمل لانه لا بد له من وقف حتى يقف على الوجه المنسوب بخلاف استلام
 الحجر لان الاستقبال بدله وفي الولوجية ولو رمل في الكل لم يلزمه شيء اه وينبغي أن يكره
 تنزيه المخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهرق مشيته الكتفين كالمبارز يتختر بين الصفيين
 وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء المحلوم بفتح الفاء والعين
 الهرولة وفي فتح القدير وهو يقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل
 من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كما مررت به ان استطعت) أي من
 غير ايداء الحديث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى الى الزكن أشار بشيء في يده وكبر
 وفي المغرب استلم الحجر تناول به يده أو بالقلم أو مسحه بالكف من السلة بفتح السين وكسر اللام وهي
 الحجر اذا كان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان وذكر في المحيط والولولجي
 في فتاواه ان الاستسلام في الانتهاء والانتها سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استسلام
 غير الحجر لانه لا يستلم الزكن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد
 هو سنة وتقبله مثل الحجر الاسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم
 يمس من الاركان الا اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الزكن
 اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الزكن اليماني قبله رواه
 البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استسلام هذين الزكنين الى الزكن اليماني والحجر
 الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت أن استلام
 الحجر والزكن اليماني يعم التقبيل فقد دل على سنة استلامه وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود وعن
 ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والزكن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة
 له على السنة واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الزكنين وهو تساهل
 فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والحكمة في عدم استلامهما انهما
 ليساهن اركان البيت حقيقة لان بعض الخطيبين من البيت فيكون الزكن اذن وسط البيت

تنبه من الرمل فالطواف
 في البعد من البيت مع
 الرمل أفضل (قوله ان
 الاستسلام في الانتهاء
 والانتها سنة) سقط لفظ
 والانتها من بعض النسخ
 والصواب اثباته لانه
 موجود في الولوجية
 وليلا تم قوله وفيما بين
 ذلك هذا وفي شرح الباب

ولا تنافي بين الاقوال فان استسلام طرفيه كدعما بينهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستسلام فيما بينهما نوع من ترك الموالاة
 بخلاف طرفيهما هل يرفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول قال ابن الهمام الى ان الثاني هو
 الموعول وظاهر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الاخاديت يؤيد الثاني فينبغي أن يرفعهما مرة ويتركهما أخرى فان الجمع في
 موضع الخلاف مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) فينبغي بالدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول
 كما في الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد ضعيف جداً وفي البدائع لا خلاف في ان
 تقبيله ليس بسنة وفي السراجية ولا يقبله في أصح الاقوال والحاصل ان الاصح هو الاستسلام بالاستسلام والوجه هو عدم
 التقبيل والاتفاق على ترك السجود فاذا يجوز عن استلامه فلا يشهر اليه الرواية عن محمد كذا في شرح الباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى الجن والشام الخ) الا صوب لا يقتصر على الجن لانهما ان في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل المتغير بالمحذف والتعويض في النسبة الى الجن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيره قال في الصحاح الشام بلاد تسمى وتوث ورجل شامي وشامي على فعال وشامي ايضا حكاية سيبويه ولا تقل شام وقال ايضا الجن بلاد العرب والنسبة اليهم تسمى ويحذف مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول يعني بالثبديد اهـ فقول المؤلف ثم حذفوا احدي وباني النسبة يعني من يمتنى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماني (قوله فواجبة على الصحيح) أي بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا بتقوى ولو تبرأ كما لم يجز بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة الموالاة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا إذاؤها خاف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت المبراب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقي الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لفضيلة بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قبل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفا ورصفين أو رجلا ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا يقربى المندورة والمكتوبة

وان الاصل في النسبة الى الجن والشام يعني وشامي ثم حذفوا احدي بان النسبة وعوضوا عنها القاء فقالوا اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لقوله عليه السلام كذا في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فبني بالثلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما وظفته عليه السلام من غير ترك ادلا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهي كراهية تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهية انه لو نسي ما قل يتذكر الا بعد ان تسرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصلي لا يصلي ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيل بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراة بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زيارة هاجر وولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المجددينان للفضيلة والاخيبت أرادوا لو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف

هنا ولا يجوز اذ قد اداه مصلي ركعتي الطواف مثله لان طواف هذا غير طواف الا تكروه بكرة تاخيرها عن الطواف الا في وقت مكروه أي لان الموالاة سنة ولو طاف بعد العصر صلى المغرب ثم ركعتي الطواف ثم سنة المغرب ولا تصلي الا في واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد وقت مباح فان صلاها في وقت مكروه قيل صح مع الكراهية (فروع)

طاف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوطا رفضه وبعد اتمامه أسبوعا لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على طن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كائظنون ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف اسابيع فعليه لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شئت في عدد الاشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يني على غالب طئه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتجرى ولو أخره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخره عدلان وجب الاخذ بقوله ولو أخره عدل صاحب القدير الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توجأ وبني ولا شيء عليه ولو حادثه امرأة في الطواف لا يفسد وتقام في اللبان (قوله ويلزمه) أي يلزم من كون الثابت الوجوب ان نكح بمواظبه عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لانهما توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن عرضة منه اذ ادعى ان ما ورد في كتب الحديث من نبوت فعله عليه الصلاة والسلام له ما محمول على عدم الترتب مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ مطلق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيل بعضهم الخ) قال في المراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أي حنيفة ومحمد رحمه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو وان ينصرف عن ثلاثة اسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر أح) قال في الباب في فصل من درو هات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما الا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا تأمل في فرع كعرب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى في منتهى في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير اذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يجمع المار بالمسجد من المصلي عن المطالب بن أبي وداعة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي مما يلي باب بني ستم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لان الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكالات ٢٥٧ الا ان الطحاوى ان المرور بين

يدي المصلي بحضرة السكبة يجوز اه كتاب في حاشية المدنى على الدر المختار وباب بني ستم هو المسمى الآن باب العمرة كما سنده في السعي قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قد مر انه اذا دخل يوم الخميس اغناه طواف

أسبوعا آخر فيكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقدم في الاوقات المذكورة انه لا يصلي ما فيه الخلل قولها ما يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أره الا في ما اذا وصل الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكرها لما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد ثم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو للؤمنين والمؤمنات (قوله للقدم وهو سنة غير المكي) أي طف هذا الطواف لاجل القدم وهذا الطواف سنة لا كافي دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكذا ذكرنا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه وان الفرض أو السنة تقتضي عن تحية المسجد بخلاف طواف القدم لما ساقى من ان القارن يطوف للعمرة أولا ثم يطوف للقدم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتثبت به وكذا العود الى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوجية (قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن للحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني وبمثله لا يثبت الركن لانه انما يثبت عندنا بدليل مقطوع غافي الهداية من تأويله بمعنى كتب استجبوا بخلاف ما طوبى لانه الوجوب وجميع السبعة الاشواط واجب الا كثر فقط فانهم قالوا في باب الخنایات لو ترك أكثر الاشواط لم يدم وان ترك الاقل لم يمه صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الا كثر لم يمه في الاقل شيء أشار به الى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقديم التبع على الاصل كذا ذكرنا في الولوجية وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط لصحة السعي وبهذا علم ان تأخير السعي عن الطواف واجب والى ان السعي لا يجب بعد الطواف فورا بل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لا شيء عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصيح سعي الحائض والجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليه كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي

للقدم وهو سنة غير المكي ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك

الفرض عن القدم وانما لم يغن طواف العمرة عنه لان الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب اذ ذلك بل لو اراد به التقدم لم يقع

الا عن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما ساقى (قوله ولم يذكر المصنف الشرب الخ) وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقبل الملتزم قبل الركعتين ثم يصلي ما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي اه ملخصا قال في شرح الباب الثاني هو الا سهل والافضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدم وصلاته الى الحجر ثم يتوجه الى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركه ما عدمنا كدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اه (قوله لكن الاخير الخ) قال في شرح الباب والاصل ان كل طواف بعده سعي فانه يعود الى الاستلام الحجر بعد الصلاة وما لا فلا عا ما قاله قاضيان في شرحه ان

هذا الاسلام لاقتراح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اهـ (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
 اهر والمذكور في السراج ان الخروج منه افضل من غيره اهـ وفي حاشية تخرج افيدي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية
 لانه سنة مخالفاته لكنه موافق لكلام اهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب ان يخرج من باب الصفا ولا يستحب
 ذلك سنة فالماض انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
 بالحج والمتبع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً لما قاله في غير القارن أما القارن فالافضل له تقديم
 السعي أو يسن اهـ وفي حاشية المذني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقتها عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمرة لان
 السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو اقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف واقامته
 عقب طواف القدوم لكثرة افعال الحج يوم النحر لكن بشرط ان يكون في شهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الاصح
 واختلفوا هل الافضل تأخيرها الى وقتها أم تقديمها وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف
 القدوم وخاصة ان جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه وأما افضليته فمما اختلف وأما حوازه لمن أهل من مكة
 ممن ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحمد من المشايخ كالكرخي والقديري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

والجمع وغيرهم وأما
 الافضية فصحها
 الكرماني وذهب صاحب
 البدائع الى عدم جواز
 ثم اهبط نحو المروة ساعة
 بين المئين الاخضرين
 واقبل عليها فاعلك على
 الصفا وطف بينهما ساعة
 أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
 بالمروة

التقديم لمن أحرم من مكة
 وهو خلاف ما عليه أكثر
 الأصحاب وهذا الاختلاف
 كله في غير القارن وأما هو

فيه واجب حتى لو سعى راكبا من غير عذر لم يدم ولم يذ كر أي باب يخرج منه الى الصفا لانه محرم
 لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الاثنى عشر بابا للصفا لانه
 أقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قضاء فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
 مندوب عند منسكه جاعلا باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الالهي وهو
 والمروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت
 حواء على المروة فسميت بالمرأة فانت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
 للحاج ان لا يسعي بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يلىق أن يكون تبعا للسنة بل يؤخره الى
 طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعا للعرض (قوله ثم اهبط نحو المروة ساعة بين
 المئين الاخضرين واقبل عليها فاعلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتأجيل
 والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين المئين لاشئ عليه وهما شيئا على شكل المئين
 منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام الا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في عمر
 بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما ساعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
 بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

فلا يعلم خلافا في افضلية تقديم السعي فضلا عن الجواز لانهم ما ذكره الا التقديم من غير ذكر خلاف بل
 الاثار تدل على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اهـ (قول المصنف ساعة بين المئين الاخضرين) يستحب أن
 يكون السعي فوق الرمل دون العبد أو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافا لمن خصه أيضا
 بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقا عندنا ولو ترك السعي بين المئين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه وتلي
 في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمعلا ان تليته بقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
 اذا سعى بعد طواف الافاضة لا يقطع تليته بول رمي جرة وان عجز عن السعي بين المئين صبر حتى يجد جرة ولا تشبه بالساعي
 في تركه وان كان على دابة لعذر جركه كما من غير أن يؤدي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا بقيدان
 البدائة بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشى في الباب على الاول
 وقال شارحه الا عدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أدائه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
 وتام تحقيقه هناك بترتيبه كعد في الباب تبعا للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كائن على طهارة من الجنابة والحجص
 فان لم يكن طاهرا عزم ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأسا واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
 تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل يشتمل على أدائه واجباته وقامه في مراجعته

بالاول

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
أجيب بان الطواف دوران لا يتأني الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطالب بن ابي وداعة قال رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال
والنساء يمرون بين يديه ما ينفهم وبينه ستره وعنه انه رأى عليه السلام يصلي مما يلي باب بني شهم والناس يمرون الخ وباب بني شهم
هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ونازعه القاري
في شرح الباب بانه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السرخسي في منسكه ليس للسعي صلاة
أقول وهو الظاهر الذي عمل اليه الحاطرون ما تقدم من صلاته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لا أنه السعي وذلك
لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فبما هو حيث ٣٥٩ كان دخوله عقيب السعي وفعل

ذلك اشتبه الحال على من
رآه اهـ كذا في حاشية
المدني أقول لكن ذكر
القاري في شرحه ان تحية
هذا المسجد الشريف
بخصوصه هو الطواف
ثم أقم بمكة حراما لانك
محرم بالبحر

بالاول هو الصحيح لخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بمبدأ الله به وإشارة الى ان الذهاب الى
المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن
الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فالرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط
آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اهـ
وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا بالتردد من كل
من الغابتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقة متوقعة على ان يشمل بالذوات ذلك الشيء
فاذا قال طاف به سبعا كان يتكرر بترجمته بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
حيث لم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اهـ
ولم يبد ركعتين بعد السعي ختماله وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله
ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحر) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة

الاذا كان له مانع فينتد
يصلي تحية المسجد ان لم
يكن وقت كراهية الصلاة
اهـ والمتبادر من فعله
عليه السلام ما فهمه

الراوي من ان صلاته للسعي في الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل المهمة في ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على
الليكن ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبع مائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اهـ وفي
الشمي سبع مائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فيكي العلامة الشيخ قطب الدين المحنفي في تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهي
انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وهذه الشكالك عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
في ذلك المكان الخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباس كما تقدم
والمكان الذي يسعى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عرضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها
المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض فلم يحول تجويلا وكذا والالانكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اهـ
ملخصا من المدني (قوله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل إحرامه
وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليحجها حجا كذا في الباب قبيل الجنائيات وفيه ولا يعتمر أي المتمتع حال اقامته بمكة فان
فعل أساء ولم يزد من سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحس بعد الحلق بفعل كما يفعل الحلال قال شارحه
والظاهر انه يجوز له الايمان بالعمرة حجة لا به غير ممنوع منها لكونه اهتمافي الازمنة الخصوصية وانما كرهت العمرة للكي في

أشهر الحج لأن الثالث أنه يحج فيبقى مقتداً (قوله والاطواف أفضل من الصلاة الخ) يخالف باقي الفتاوى والروايات
 ونصه الصلاة بمكة أفضل لأهلها من الطواف وللغربة الطواف أفضل لأن الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لأن النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم سببه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغربة واشتغالها الغائب من غير إمكان التدارك فكان الاشتغال
 بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠ (في تنبيههم هل أكثر الطواف أفضل أم أكثر الاعتكاف والاطواف أفضل)

لا يجوز وما في الصحيحين من أنه عليه السلام أمر بذلك أحكامه إلا من ساق منهم الهدى فهو مخصوص
 بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر أن المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح أنها كانت
 مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من أهل بالحج أو
 بالحج والعمرة لم يخلوا إلى يوم النحر (قوله قطف بالبيت كلما يدرك) أي ظهر لك حديث الطحاوي
 وغيره الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف
 إلا أنه لا يسي لكونه لا يتكرر ولا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين
 كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغربة من صلاة التطوع وأهل مكة الصلاة أفضل منه هكذا
 أطلقه كثير وينبغي تقييده بمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة مكملاً كان أو غير مكملاً وينبغي
 أن يكون قريباً من البيت في طوافه إذا لم يؤذبه أحد أو لا أفضل للرأفة أن تكون في حاشية المطاف
 ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه وقال الكرناني
 الشاذروان ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو ذلك الزيادة
 الملتصقة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر قبل بق منه حين عمرته قرين وضيقه وفي
 التجميع الذي ذكر أفضل من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معز بالكافي الحجاكم بكرة أن يرفع
 صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب إذا لم يؤذ
 أحداً كذا قالوا يعني لأنفسه ولا غيره وقليل أن يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه
 ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد بمصلاه عليه السلام وكان ابن عمر
 رضي الله عنهما إذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الحجار
 الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الأدب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع
 بصره إلى السقف فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الأركان فيحمد
 ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم أخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها
 المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها أو يوم التروية
 هو يوم الثامن سمي به لأن الناس يرون إلهام فيه لأجل يوم عرفة وقيل لأن إبراهيم عليه السلام رأى
 في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده فأمر به فلما أصبح روى في النهار كاه أي تفكر أن ما رآه من الله
 تعالى فيما أمره أولاً فلا وظاهر كلام المغرب تعيينه فانه قال والاصل الهزلة وأخذها من الرواية خطأ
 ومن الرى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج إلى معنى وإلى عرفة والصلاة فيها والوقوف والأفاضة
 وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالحمد كذا في
 خطبة العيدين ويبدأ بالحمد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في
 المبتهج (قوله ثم ربح يوم التروية إلى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من

الطواف لكونه مقصوداً
 بالذات والمبرور وعينه في
 جميع الحالات ولكرهه
 بعض العلماء أكثرها
 في سنة وتماه في شرح
 اللباب وفي حاشية المبدئي
 قال الشيخ عبد الرحمن
 المرشدي في شرح المنكر
 ثم قولهم إن الصلاة
 قطف بالبيت كلما يدا
 لك ثم أخطب قبل يوم
 التروية بيوم وعلم فيها
 المناسك ثم ربح يوم
 التروية إلى منى

أفضل من الطواف
 ليس مرادهم أن صلاة
 ركعتين مثلاً أفضل من
 أداء أسبوع لأن الأسبوع
 مشتمل على الركعتين مع
 زيادة وإنما مرادهم به
 أن الزمن الذي يؤدي فيه
 أسبوعاً من الطواف هل
 الأفضل فيه أن يصرفه
 للطواف أو يشغله بالصلاة
 هكذا ينبغي أن يحمل
 قولهم فتنه اه وفيها
 عن القاضي العلامة
 إبراهيم بن طهيرة أن

الأرجح تفضيل الطواف على العمرة إذا شغل مقدار زمن العمرة وهذا في العمرة السنوية أما إذا قيل إنها لا تقع
 إلا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر
 يوم النحر والحادي عشر يوم القر يفتح القاف وتشد الألف لا تهم بقرون فيه بمعنى والثاني عشر يوم النحر الأول والثالث عشر النحر
 الثاني كذا في مناسك النوروي (قوله أي تفكر أن ما رآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لأن رواية الأنياء هي

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لدفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام حميد الدين الصيرفي وغيره في شروجهم أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولدفع قبله جارقت هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شيء لانه كان من الواجب أن يقيّد طلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا التقدير ترك لسهو الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي والايضاح وغيرها له ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

الحرم والغالب عليه التدبير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأدانه يجوز
التوجه إليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها أنه يخرج إليها
بعد ما طابت الشمس لمائة من فعلاه عليه السلام كذا في حديث جابر الطويل وابن عمر مع
اتفاق الرواة أنه صلى الظهر يعني بالمبيت وتبنيها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولولم يخرج
من مكة إلا يوم عرفه أجزاء أيضا ولكنه أساء لترك السنة فأدانه لافرق بين أن يكون يوم التروية يوم
الجمعة أولا فله الخروج إليها يوم الجمعة قبل الزوال وأما بعده فلا يخرج مالم يصلها كما إذا أراد أن يسافر
يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الأحوال كلها حال الإقامة بمكة داخل المسجد
الحرام وخارجه إلى حال كونه في الطواف وباب عند الخروج إلى منى ويدعو بما شاء ويستحب أن
ينزل بالقرب من مسجد الحيف (قوله ثم إلى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفه) وهي علم للموقف وهي
مبنية لابن جبريل يقال لها عرفه أيضا ويوم عرفه التاسع من ذي الحجة وسمى به لأن إبراهيم عليه السلام
عرف أن الحكم من الله فيه أولان جبريل عرفه المناسك فيه أولان آدم وحواء تعاروا فيه بعد الهبوط
إلى الأرض وهذا بيان الأفضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر إليها جاز كما يفعله الحجاج في زماننا
وإن أكرههم لا يبيت يعني لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على
طريق الأزمن اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء ويقرب
الحبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو أضرار بنفسه
أو مائة أو تضيق على المسارة إن كان بالطريق والسنة أن ينزل الإمام بمكة وترول النبي صلى الله
عليه وسلم بها النزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم اخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والآذان
قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للإتباع وإنما أطلقه لفائدة أنها جائزة قبل الزوال واكتفى بما
ذكره في الأولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي إلى الخطبة الثالثة
وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والاقامة منهما ورمي جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف
الزيارة ولما كان الإطلاق مصر وفا إلى المعهود دل أنه إذا صعد الإمام المنبر وجلس أذن المؤذن
وهو طاهر المذهب وهو الصحيح للإتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر
والعصر بإذان واقامتين بشرط الإمام والإجماع) لمائة من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك
فمؤذن الظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لأنها تؤدي قبل وقتها المعتاد فتعرب بالاقامة للإعلام وأشار بذلك

والمبيت بها والتوجه
منها الى غمرة والنزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
السنة أن يمكنوا بغمرة حتى
نزل الشمس وغتسوا

النهر وجلس أدنى المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والسكافي
من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فقير صحيح لما قال في الفتح هذا الثاني حديث جابر فصلي الظهر ثم أقام فصلى
العصر ولم يصل بينهما شيئاً وكذلك الثاني في إطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما شيئاً فإن التطوع يقال على السنة اه وان كان
تأخير العصر من الإمام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما إلى أن يدخل الإمام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت
الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر) كالأكل والشرب والكلام ونسبه
نقل المدني عن إجابة السائلين للشيخ عبد الله الغيفتي أنه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التبريق
هل يجب على الإمام الأعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بفرقة ومزدلفة الايمان به لما صرح به أئمتنا من أن العمل
والفتوى على قوله ما وهما لم يشترطاً شيئاً بما شرطه الإمام من المصرو وغيره أم لا يجب وهل إذا أتوا به بعد قاطعاً فورا الاذان أم لا
فاجاب مقتضى كلامهم أن هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجمع
حتى لو فقدت بالاستتعال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا لا يتفانى على ورودها عند
صلى الله عليه وسلم اه فالتوفيق نظر فإن الوارد في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئاً ولا يلزم منه ترك التكبير ولا
يقتاس على النافلة لو جوبه ٣٦٢ ولأن مدية يسيرة ولما لم يغد فاصلين الفريضة والراتبة والحاصل أن التكبير

العصر بعد الظهر إلى أنه لا يصل سنة الظهر البعدية وهو الصحيح كما في التصحيح فبالأولى أن لا يتنفل
بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لا تقطع فوره فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتصاره
في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على أن الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى أن الجماعة
ليست من شرطه حتى لو تحقق الناس الفرع عرفات فصلى الإمام وحده الصلاتين فإنه يجوز بالاجماع
على الصحيح كذا في الوجيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما إذا سبق الإمام الحديث في صلاة الظهر واستخلف
رجلاً وذهب الإمام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الإمام أنه لا يجوز له أن يصل العصر
الآتي وقتها لأن عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الإمام لانه خرج عن أن يكون إماماً
وصار كواحد من المؤمنين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أي حصة لكن في حق غير الإمام لا في
حق الإمام اه فمافي النقاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدثت بعد الخطبة
قبل أن يشرع في الصلاة واستخلف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة
وذكر الإمام والأحرام بالتعريف للإشارة إلى تعيينهما فإنما أراد بالإمام الإمام الأعظم أو نائبه فمعيما
كان أو مسافراً فلا يجوز الجمع مع إمام غيرهما ولو مات الإمام وهو الخليفة جاز نائبه أو صاحب شرطه

بعد ثبوت وجوبه عندنا
لا يسقط وجوبه هنا الا
بدليل وما ذكر لا يصلح
للدلالة كما علمته هذا ما
ظهر لي والله أعلم (قوله
مافي النقاية الخ) قال
في النهر فيه نظر فقدم
نقيل غير واحد اشتراط
الجماعة على قول الإمام قال
الاسيحاقي وهو الصحيح
وأما مسألة الفزع
فتقدير تسليمه إنما جاز
له الجمع ضرورة كما عاين

به الشارح فيما إذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة فوح اقتدى بعدد كره
عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الإمام بعد الشروع أو قبله فصلي
وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست بشرط في حق الإمام عند أي حصة أما الإمام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا يرد
مسئلة الفزع أصلاً ولا محتاج إلى الجواب قطعاً والذي يقتضيه النظر أن هذا القول هو الأولى بالقبول لما أفتته المنقول والعمل
فالأول ما سبق أن من صلاهما مع الإمام أو نائبه محرم ما يجمع ومن لا فلا عنده والثاني أن اشتراط الإمام عين اشتراط الجماعة لأن
المزاد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والأصح جمع من وجد في الموقف منفرداً وليس مذهب الإمام بل مذهب
الصالحين فاشتراطهم الإمام بعين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفرداً في حق الإمام فقط وتعليل بعضهم له
بعدم اشتراط الجماعة في حقه وأكرههم بالضرورة فعلى هذا إذا جمعة شرط غير لازم في حقه فتسقط بالضرورة ولازم في حقه فلا
تسقط بحال (قوله مقيماً كان أو مسافراً) لكن ان كان مقيماً كما مام مكة صلى بهم صلاة المنعجين ولا يجوز له التقصر ولا العلاج
الاقتضاء به قال الإمام الحلواني كان الإمام النسفي يقول المجت من أهل الموقف يتابعون إمام مكة في القصر وبينهم وبين مكة
فرسخان فاني يستحب لهم وإن برحى لهم الحبر وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كملت مع أهل الموقف واعتزات وصلت كل
صلاة في وقتها وأوصفت بذلك أصحابي وقد علم أنه يتكافؤ ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات ولو كان هكذا فالعصر جائز

والا لا يجب الاحتياط ما روي عن المحيط ملخصا (قوله وعند هذا لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرح لبيان الية عن البرهان
 انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) بقوله شارح الباب عن شرح الجامع لقاسم بن ابي نعيم وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف
 وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاعت الشمس وان طاهره ان الخطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت
 الظهر ولا بعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند العزرات النكبات
 كما سذكره المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل العزرات السودا السكار المغترشات في طرفي الجبال
 الصغار التي كانها الزوايا الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى العزرات وجعل المشاة بين يدي
 واستقبل القبلة وكان موقفه عند النابت قال الازرق والنابت هو الفجوة التي خلف
 موقف الامام وان موقف
 ٣٦٣

النبي صلى الله عليه وسلم
 كان على ضرس مضر من
 بين أحجار هناك نائمة من
 جبل الال قال الفارسي
 قال قاضي القضاة بدر
 الدين وقد اجتهدت على

ثم الى الموقف وقف بقرب
 الجبل وعرفات كلها
 موقف الا بطن عرنة
 حامد امكبر امه لاملينا
 مصلياداعيا

تعيين موقفه صلى الله
 عليه وسلم من جهات
 متعددة ووافق عليه
 بعض من يعتمد عليه من
 محدثي مكة وعلماءه حتى
 حصل الظن بتعيينه وأنه
 الفجوة المستعيلة المشرقة
 على الموقف التي عن يمينها
 ووراءها حخرة متصلة
 بعزرات الجبل وهما
 الفجوة بين الجبل والبناء

لان الزوايا لا يعرفون بموت الحليقة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج
 حتى لو كان محرما بالعمره يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشرطان لا بد منهما في كل من
 الصلوات في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمره في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع
 عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأدلى في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل
 الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند أداء الصلواتين ولا يشترط الامام لجميع
 أداء الظهر حتى لو أدرك جزء منه مع جازله الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما
 لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية بقول المفسر في الجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الإشارة الى العجوة
 فلو صلاها ثم تبين فساد الظهر أو أحدهما جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه
 يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف
 بقرب الجبل) أي ثم رجع والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة) لحديث
 البخاري عزوات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن
 محسر وشعاب مكة كلها محسر وفي المغرب عرنة وادبوا بعزوات وتبصروها سميت عرنة ينسب
 اليها العزبيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمة غمر في مسجد عرفة حتى لقد قال بعض
 العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكي الباقى عن ابن جنيب ان
 عرفة في الجبل وعرنة في الحرم (قوله حامد امكبر امه لاملينا مصلياداعيا) أي وقف حامدا الى آخره
 لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنيبون من قبلي لا اله الا الله
 وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير
 وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة
 لامنه بالفقرة واستحسب له الا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم
 خرجت من ما حبه وهو ضعيف بالعباس بن مرادس فانه من ذكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ
 لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد بن اسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان رد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل النبي يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

الربيع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالتك يعني اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل
 وراءه وان طهرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو والغاية القصوى فلا زعم ولا تفارقة وان خفي ذلك فقف ما بين الجبل والبناء
 المستكور على جميع العزرات والاما كن التي بينكما وعلى سهلها تارة وعلى جبلها تارة اعلم ان تصادف الموقف النبوي كذا في
 المرشدي على النكر وقال القاضي محمد بن عبد والبناء المربع هو المعروف بطبع آدم عليه السلام وقد وقف بموقفه عليه السلام مرارا
 كثيرة وحصل الى منه حشوع عظيم ويعرف بجذاته حخرة بخروقة تتبجح هي وما حولها من العزرات المفروشة وما وراءها من
 العوار السود المتصلة بالجبل هذا المطلوب اه كذا في حاشية المذني على الدر المختار (قول المصنف وعزوات كلها موقف الا بطن
 عرنة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الا بطن محسر ان المكاتب ليسا بمكان وقوف فلا يجزئ فيهما كما سيأتي

(قوله تحيط بالاسلام والمعصية والنجاة) أي تضمن مع الثلاثة لا بكل واحد على انفراد (قوله واما المراد ان اسم مطلق الدين وتأخير
 سقط الحج) أقول بان ذلك ان من أمر الصلاة عن وقتها بقدر تكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شيء آخر وهو القضاء وكذا
 إذا مطلق الدين وكذا إذا قتل أحد الركب معصية وهي الجناية على العبد داخلها في الرب تعالى ووجب عليه شيء آخر وهو
 تسليم نفسه للقصاص ان كان عدا أو تسليم الدية وكذا انظار ذلك مما يكون معصية يترتب علمها واجب سواء كان ذلك الواجب
 من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فما ورد من تكفير الحج للكافر والمراد تكفيره للعاصي الكافر كتحجير الصلاة ومطلق الدين
 والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الدية
 فانها لا تسقط لان التكفير إنما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط الا ترى ان التوبة تكفر الذنوب

ابن أخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعة وبصره عفره ومنها مارواه البخاري مرفوعا من حج فلم يرفث ولم
 يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها مارواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان قبله
 وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها مارواه مالك في الموطأ مرفوعا ما روى
 الشيطان يوما هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة
 وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما روي يوم بدر فانه رأى جند بل يزع الملائكة فانهما
 تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكل في شرح المسارقات ان
 الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السابقة تحيط بالاسلام والهجرة والتحجرة كالت أو
 كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى الحرمي حتى لو أسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو كان
 قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤخذ بشيء من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا في
 تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيديا في بشارته وترغيبا في مباحته فان
 الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيها ما يحرم والكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز ان يقال
 والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضا كالاسلام من أهل الذمة وخيئت لا يشك ان ذكرهما
 كان للتأكيدي وهذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا على
 وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان أهل السنة أجمعوا على
 ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طيبة وان الحج لا يقطع فيه تكفير الكبائر من
 حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من
 الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل أحد ذلك واما
 المراد ان اسم مطلق الدين وتأخيرها يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذ مطلق صار آمنا الا ان وكذا اسم تأخير
 الصلاة عن أوقاتها يرفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آمنا
 على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالحج لم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث
 الواردة في الحج كما لا يخفى وأشار بقوله لباسا الى الرد على من قال يقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن
 من أركان الحج كاقدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شيان أحدهما كونه

بالانفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بقضاء ذلك الواجب فن غصب شيئا ثم تاب لا تتم توبته الا بضمه ان ما غصب فسا بالكل بالحق الذي فيه النزاع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بقتل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب في الاثم والابذالك والافلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وجب الشيء المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته شغولة به الى ان يردده الى صاحبه فحينئذ تتم توبته بمعنى

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال في مطلق الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة في تكفير
 الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العباد ولم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليها واجب آخر كشرط الحج وشروطه فمكفر
 الحج الذنب وينقي حق الله تعالى وحق العبد في ذمته ان كان ذنبا يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والافلا ينقي عليه شيء فاعلم هذا
 الخبر برأيه فان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والاهام وقد أشار اليه العلامة ابراهيم اللقاني في شرحه التكبير على منطوقه في
 التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا تناول حقوق الله
 تعالى وحقوق عباده لانها في الذمة ليست ذنبا وانما الذنب المطلق فيه فبقية وقف على اسقاط صاحبه والذي يستطاع ان يحال على الله
 تعالى فقط اه والله اعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا تركه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مقطرا) عند الباب من
 مستحبات الوقوف الصوم لمن قوي الفطر للضعيف قال وقيل يكرهه قال شارحه وهي كراهية تنزيهه لثلاثي حلقه في وقعه في
 محاوره وخطوره وكذا الصوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفته مع كمال
 القوة الا انه لم يبه أحد من صومه فلا وجه لكرهه على الإطلاق وأما ما في الحامية ويكرهه يوم عرفته بعرفات وكذا الصوم
 يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج فيني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره الحاج الصوم في يوم عرفته
 عندما لا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينتدتر كره أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه
 (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لا خصوصية للامام هنا بل ينبغي
 الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقتدون بفعاله
 صلى الله عليه وسلم ولا به متى وقف راكبا فيكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

أسكن وفي المناجاة
 أخلص قاله الشيخ عبد
 الله العفيف ثم قال وفي
 السراج الوهاج نقلا عن
 منسك ابن الجهمي يكره
 الوقوف على ظهر الدابة
 الا في حال الوقوف
 بعرفة بل هو الافضل
 للامام وغيره وقال ابن
 الحاج في المدخل وهذا
 الموضع مستثنى عما
 نهى عنه من اتخاذ
 ظهور الدواب مساطب
 يجلس عليها اه وفي
 منسك ابن الجهمي ومن لم
 يكن له مركب فالأفضل
 ان يقف قائما فاذا أعيا

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سألني بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى
 لو كان حالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه
 الامتداد الى الزوب وامامه فالاعتسال للوقوف والخطبتان والمجمع بين الصلاتين وتجيل الوقوف
 عقيبهما وان يكون طرا لكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على
 راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب وازعا
 من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي ان يجتنب في موقعه طريق القوافل وغيرهم لئلا يتزعج بهم
 وان يقف عند العشرات السود وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بالقرب منه
 بحسب الامكان وأما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات
 وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل
 فصلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه أفضل
 الا الطبري والناوردي في الحاوي فانهم قالوا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء
 قال وهو موقف الانبياء وما قاله لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في
 شرح المهذب ومن السنة ان يكثر من الدعاء والتكبير والتهايل والتلبية والاستغفار وقرائة القرآن
 والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويحذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا فان هذا اليوم
 لا يمكن تداركه ويكثر من التلاط بالثوبه من جميع المخالفات مع الندم بالقلب وان يكثر بالكف مع
 الذكرفينك تسكب العبرات وتستقبل العثرات وترتجي الطلبات وانه لمجمع عظيم وموقف جسيم
 يجمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه الخالصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

حلس ولو وقف حالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قادر على الركوب ولم يركب يكون مستثلا تركه السنة فافهم
 والافقاعدا وهو الى القيام في الفضيلة ويكره الاصططباع الا من عذر كما هو مذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل
 اذا وافق يوم عرفته الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل الايام يوم عرفه واذا وافق يوم جمعة فهو أفضل من
 سبعين جمعة في غير يوم جمعة أخرجه زين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة غفر الله تعالى لجميع أهل
 الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من
 جهة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الا زمانه كما يشرف بشرف الامكنة ويوم
 الجمعة أفضل أيام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه أفضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا
 الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة
 وانما يختار له الأفضل قال والدي اما من حيث اسقاط الفرض فلا منزلة لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله
 تعالى يعفو جميع اهل الموقف فواجهه فنهض في ذلك اليوم الجمعة في الحديث يعني المتقدم واجابته بأنه محتمل ان الله تعالى يعفو في يوم

عن غير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوما القوم اهـ كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزبادي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب القاري (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وعنه في الفتح

(قوله والمغرب قضاء) دفعه في النهار بما في السراج انه ينسوي في المغرب الاداء الا القضاء اهـ قلت ويدل عليه كلام المؤلف الا في ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل ثم الى مردلفة بعد المغرب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاء من اذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق

الذي أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جمعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت عن مال الى ذلك ثم رأيت في المحورة انها افضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

عرفة يوم الجمعة غفر لكل اهل اوقف وانه افضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث ولينذكر كل المحذر من الخاصة والمشامة والمنافرة والكلام الصحيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مردلفة بعد المغرب) أي ثم رجع كائنت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لم يدم وأشار الى ان اذا قام لوطا بالاداء بعد الغروب فان الناس يدعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو حدث بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لحوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسية مخالفة السنة والا فضل ان يمشي على هيئته واذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مردلفة ماشيا وان يكثر ويمشي ويجهد ويلبي ساعة فساعة (قوله وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلية كغيره من قزح الشيء ارتفع يقال انه كآون آدم عليه السلام وهو وقف الامام كاره أبوداود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه أو يساره ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاء باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جميع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجميع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤ كذا على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو استعمل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا اكتفينا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمردلفة ثم عشي ثم أقرض الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسيك فيجوز لاهل مكة ومردلة ومني وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اذاعي وقتها والمغرب قضاء والا فضل ان يصلحها مع الامام بجماعة ويبنى أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تجز صلاة المغرب قبل الوصول الى مردلفة الحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مردلفة أي وقتها قبل كلامه انها لا تجز يعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تجز بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحب الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تجز به فقصرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصلحها في الطريق لانه لو لم يصلحها لصار ناقضا واذا لم يحل له اداؤها بالطريق فاذا صلاهما أو احداهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أدت معها وجبت اعادتها فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج في الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها

منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى مردلفة من طريقها وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق مردلفة جاز له أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجدها أحد اصرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء القوائت وكلام شارح الكبر يدل عليه وهي فائدة حلية اهـ وكذا اصرح به في البداية في الباب المذكور أيضا اهـ كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سلمة على هامش نسخة من الكبر وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن الأرشد في ترجمه وأقرها كذا في حاشية المديني على الدرر (قوله ثم ههنا مسألة الخ) قال الرملي فيه اشكال وهو ان

فيه نفوس الغريب وهو فرض نفوس الجواز بقوته كترتيب الوتر على العشاء فان جل على طاهره فهو مشكل الآن يحصل على ساقط الترتيب أو على عودها إلى الجواز الأصلي حسا بعد ما وذلك ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فهو ماضيان اجتماعا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قالوا انهما لا يتقدم الوتر على العشاء للترتيب لان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند أبي حنيفة لا يفرض عنده فصار كفرض اجتماعا في وقت واحد كالقضاء أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذا لموجب لسقوط الترتيب وانما جاز الصبح لم يدخل الفوائت في حد السكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا أيضا ولذا قال في حواشي مسكين تزايد منه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يومهم عدم الحجة) قال في النهراني يتوهم عدم الحجة للصلاة بعد دخول وقتها اه ونأمله مع ما مر عن السراج وقواه في حديث الصلاة امامك أي وقتها أفلا يتوهم معه ذلك وقال الرمي كيف لا يتوهم والجواز مشترك بين الحجة والحمل وإذا قلنا ان يتوهم عدم الحجة بعد دخول الوقت قلنا ان يتوهم عدم الحمل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا لا ينكر (قوله لكان أداء) أي لكان فعلا تابعا لأداء ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطر لي هنا اشكال وهو ان الحديث المفيد تأخير المغرب اذا كان ظننا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يجوز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والارم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخيرها بل بوجوبه ٣٢٧ ولا محيص حينئذ لا بد عوى عدم

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة صلى المغرب ثم بعيد العشاء فان لم يعيد العشاء حتى انقضى الصبح غاد العشاء إلى الجواز وهذا كما قال أبو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها جسا وهو ذاكر المروكة لم يجز فان صلى السادسة عاد إلى الجواز وأعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يومهم عدم الحجة وليس مجرد بل المراد عدم الحمل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان أدائها ان كان في الوقت وقضاء ان كان خارجا ولو صرحوا بعدم الحمل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقضي لعدم الحمل انه ظني مفسد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة لمتوصل إلى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى امكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأمور ادل وجبت الاعادة بعده كان حقيقة عدم الحجة فيما هو مؤثقة قطعيا وفيه التقديم المستنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فعمله بانه للجمع باذات سابقة الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه إلى تقديم المعنى على النص

ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية وإذا كان كذلك لا يتم قوله فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نصه واغرض بان هذا الحديث من الأحاديث فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وأجاب شيخ شيعني

العلامة بانه من المشاهير لقوله الامم بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يراد به على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان للصلاة أوقانا وتعيينها اثبت اما بحديث جبريل أو بغيره من الأحاديث وأدأ وبعله عليه الصلاة والسلام مثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بعله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعيد لثبوته بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل ينظم القرآن اذا فرغ من ذلك الشمس وغروبها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن أبي يوسف أي أورد اشكال من جانبه على صاحبه بان صلاة المغرب التي صلاها في الطريق امان وقعت صحيحة أولا فان كان الاول فلا يجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وأن كان الثاني بحيث فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بحضي الوقت وأجبت بان الفساد وقوف يظهر أثره في ثاني الحال كما مر في مسألة لترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الحجة لانه لا فرق بين الفساد والبطالان في العبادات هو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر قال أبو يوسف مجزئه وقد أساء اه لان قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف لو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غير ثابت بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظاهرية وتنظيره من تركه طهراخ فان البطلان في المقدس عليه غير ثابت نعم طاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظروا وجوب الاعادة هنا بما اذا صلى

الظاهر في قوله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعد ما جاوز المزدلفة طار) بقوله في شرح التبان عن المتقي ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا وإذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة ٣٦٨ أو بعد ما جاوزها لم يجزه وعليه إعادتها ما لم يبلغ الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وروى

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء ترك السنة ولو لم يعد حتى طلع الفجر عادت إلى الحواز وسقط القضاء اتفاقا إلا أنه يأثم لتركه ثم صلى الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا لميليا مهليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك يحتاجك وقف على جبل قزح أن أمكنك والا فقرب منه وهي موقف الأبطح محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فارم جرة العقبة من بطن الوادي

الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة الذهاب وقت الاستحباب اه (قوله وقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ السنن والا فالذي رأيته في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنة يحكما

وكلهم على أن العبرة في المنصوص عليه النص لا بمعنى النص لا يقال لو أجزأه على إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القطعي لا ما يؤول ذلك قلنا بافتراض ذلك لكان حكم بالأجزاء ووجوب إعادة ما وقع مجزئا شرعا مطلقا ولا يدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدت مع كراهة التحريم حيث يحكم بأجزائها ويجب إعادتها مطلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعد ما جاوز المزدلفة طار اه (قوله ثم صلى الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بتقليل الحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا لميليا مهليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك يحتاجك وقف على جبل قزح أن أمكنك والا فقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقفه من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقدمنا أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الرغام لاشئ عليه وسأني في الجانيات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لاشئ عليه ولم يقيد في المحيط بخوف الرغام بالمرأة بل أطلقه فشمّل الرجل لو مر قبل الوقت لخوفه لاشئ عليه ولو مر بهما من غير أن يقف جاز كالوقوف بصفة ولو مر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلاف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيهقي بمزدلفة وهي سنة لاشئ عليه لو تركها كمالو وقف بعدما أفانئ الإمام قبل الشمس لأن البيهقي شرعت للنائب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الأبطح محسر) أي المزدلفة كلها موقف الأوطى محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء هي بذلك لأن قيل أصحاب الفيل محسره أي عبي وكل وواو محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحد منهما قال الأزرق إن وادي محسر خمسة أذراع وخمس وأربعون ذراعا وأما مزدلفة فانهما كلها من الحرم سميت بذلك من التراف والازدلاب وهو التقرب لأن الحاج يتقربون منها ووجه ما بين وادي محسر ومازعي عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحُد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيه ما فقط لا يجوز كمالو وقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أولا ووقع في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر ولو وقف به أجزأه مع الكراهة وذكر مشله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لا سيما ليس من منى المكانين والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي ثم رجع وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كافي المحيط وفي الظاهرية وينبغي أن يكون من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذاهب فإذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا أو حرك دابته أن كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادي

النووي في مناسكه ثم قال ويتركها كذا لا يعتد بها المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب إمامان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن التميمي والشافعي وأبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة فينعي أن يحرض على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازعي عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المصطفى بين جبلين والمراد عند الفقهاء الظاهر بين الجبلين وهما جبلان من عرفات ومزدلفة

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير الحجرة العقبية (قوله وقبل أن تضع طرف الإبهام الخ) قال في الشرح لآلية عليه مشي في الهداية وقال وكيفية الرمي أن يضع الحصة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة اهـ قال الكمال وهذا التفسير يتحمل كلام من تفسير من قبل بهما أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها ويعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والأخر أن يخلق سبابة ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الرجة والوجهة عشر وقبل يأخذها بطرف إبهامه وسبابة وهذا هو الأصح لأنه لا يسير المعتاد اهـ وكذا نقل في نسخة في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف أن الثاني مما في المغرب هو هذا الفاسي عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافا لما مر عن الشرح لآلية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل مما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فوقعت قريبا من الجرة الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتماه في الفتح وقال في الباب وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعد بما فوقها وقبل القريب ما دون الثلاثة (قوله ولو وقعت الحصة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشخص أي أطراف اليد الذي هو علامة الحجرة أجزأه ولو على قبة الشخص ولم تنزل عنه والظاهر أنه لا يجوز له للبعد لباب وفيه ٣٦٩ وان لم يدر أنها وقعت في الرمي

بنفسها أو بنقض من وقعت عليه وتجرى به فيه اختلاف والاحتياط أن يعيده وكذا الرمي وشك في وقوعها وموقعها

سبع حصيات كحصى الخذف

فلا حوط أن يعيد (قوله ولورمي بسبع حصيات جملة الخ) وفي السكرماني إذا وقعت متفرقة على مواضع الجرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحد

سبع حصيات كحصى الخذف) أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع حجرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجرات ما بينهن من الملابس وقيل لتجمع ما هالك من الحصى من تجر القوم إذا تجمعوا وجر شعره إذا جمعه على قفاه والخذف بالخاء والذال المجتمعتين أن ترمى الحصة أو نواة أو نحوها تأخذه بين سبابتك وقيل أن تضع طرف الإبهام على طرف السبابة ودفعه من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لأنه أكثر أهانة للشيطان وهذا بيان السنة فلورمي كيف أراد جاز ولورمي من فوق العقبية أجزأه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لأنه لو وضعها أو ضاع لم يجز لترك الواجب والطرح رمي إلى قدميه فيكون مجزئا لأنه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقعت قريبا من الحجرة يكفيه ولو وقعت بعيدا لم يجز لأنه لم يعرف قربة إلا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت الحصة على ظهر رجل أو على حمل وثبت عليه كان عليه عاقبتها وإذا سقطت عن الحمل أو عن ظهر الرجل في سنها ذلك أجزأه وأشار بقوله كحصى الخذف إلى أنه لورمي بسبع حصيات جملة واحدة فإنه يكون عن واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال والتقيد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فإنه لورماها بأكثر من السبع لم

بصر به واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجزئه إلا عن حصة واحدة كفيما كان لأنه مأثور بالرمي سبع مرات شرح اللباب ثم نقل عن مصنف الباب في منسكه الكبير أن الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الإطلاقي في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظرا من أحسن النظر فراجعته وتصرف في حاشية المندى عن المرشدي ولا يجزئ الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغمى عليه فوضع الحصة في يده ورمى بها وان رمى عنه غيره بامرأة أجزأه والاول أفضل وفي الباب ولورمي بحصتين أحدهما عن نفسه والآخرى عن غيره حاز ويكره والاولى أن يرمى أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فإنه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في الباب ولورمي أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي إذا رماه عن قصد وأما إذا شك في السابع ورماه وتبين أنه الثامن فإنه لا يضر ذلك ههنا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمي بأكثر من السبع لا يضره اهـ أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا وأعله محمول على غير القصد فلا تناقض إذا شك أن السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والافلا في حاشية المندى قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم أنه لا تذره الزيادة لأن رمي طاعة وقال بعضهم بل تكره لأنه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اهـ وقال شمس الأئمة لوراد على سبع حصيات لا أجزأه وينبغي أن يكره قال القاضي عبيد بن أبي أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمي الجرتين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لا بد من دعوى لم يفعله عليه الصلاة والسلام وربما اتخذها الجواهر نسكا اه (قوله ولا فيجوز الرمي الخ) قال في التمهيد ظاهر الاطلاق يعطى جوارها بالياقوت والغير وزج وفيه ما خلاص ومنعه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستفاضة بالرمي واجازة بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوارها الغارسي في مناسكه كذلك القبح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتبار جوارها حيث جزم بجوارها بالأحجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ يعني كإدخالها ليست من أجزاء الأرض وأما الذهب والفضة فثناؤها وليست برمي اه وفي التمهيد لبيان قدمها جوار الرمي بكل ما كان من جنس الأرض ومن صرح به صاحب الهداية فشم كل الأحجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والمرود والبخش والغير وزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي إلا أنه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالغير وزج والياقوت فانهما من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بهما مع ذلك لا يجوز الرمي بهما وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستفاضة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصص بالغير وزج والياقوت دون غيرهما فليست أملاً ويجوز اه بقي شيء وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الأحجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العينية ولا الشهي قال توح أفندي لانها من قبيل الأحجار النفيسة بل الأحجار النفيسة مستخرجة منها وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والأحجار النفيسة في الحكم ليس الاخص تحك اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي كالألؤلؤ وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الأرض ٣٧٠ ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدى أفندي في حواشيه علم اوسع

اليه في التنازع فانه بعد يضره والتقييد بالخصى لبيان الاكل ولا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الأرض كالخمر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفاف من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة اما لانها ليست من جنس الأرض اولاً لانها ثنائرو وليست برمي اولاً لانه اعز ازلا هانئة وكذا التقييد بالخصى المحذف لبيان الاكل فانه لو رماها بأكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمى بالأكل من الحجارة كبسلا يتأذى به غيره ولورمي صح وكذا لم يبين الموضع المأخوذ منه المحصلا لا يجوز أخذه من أي موضع شاء فليأخذها من مردلفة أو من قارعة الطريق ويكره من عند الحمرة تزيه لانه حصي من لم يقبل جبه فانه من قبل جبه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر الخس والافضل غسلها وفي مناسك المحمدي جري التوارث بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة سبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبا اه كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلقط

والفضة وقوله واما لانها ثنائرا خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعز ازلا الخ يشمل الكل جوار الا الخشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية اثر او قال في القبح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبيرة قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت التحليل عليه السلام ولم تصر هضبا تزد الاق فقال اما علمت ان من يقبل جبه برفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس حطت على حصياتي علامة ثم توسطت الحمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده تلك العلامة شيئا اه لكن في حاشية المدني عن شرح العناية للعلامة الفارسي انه رواه الدارقطني والحاكم وحمته عن أبي سعيد الخدري قال قلت يا رسول الله هذه الجمار التي ترمى بها كل عام فحسب انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك رأيتها أمثال الجبال اه واستشكك ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان التكفر قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا أقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة إلا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرح جوابه تأمل هذا وفي مني حسن آيات هذه احداها وقد نظمها بعضهم فقال وأي مني حسن فمنها التسامح * كبحاج بيت الله لجوارز والحداد * ومنع حداة خطف لم يارضها * وقلة وجدان البعوض بها عدا وكون دباب لا يعاقب طسها * ورفع حصي المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبا) قال في الشريعة لانه يعارضه قول الجوهرة ويستحب أن يأخذ حصي الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ الحصى من أي موضع شاء اه فالنفي ليس الا على التعيين أي لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبا وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قيل

(قوله وادخلوا مكة من باب البدر) فيه ان وجوب الجواز لا يتولد لان المراد به العدة لا المحل فالاولى عدم التعرض للانتهاك كذا
عبارة المسوط السد كورقة في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه اراد بيان وقت الجواز اذاه كما افاده في شرح اللسان لسكن في الفتح
ورسيت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند ان خفيته الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل
هذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المسوط والمحيط ٢٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والمزبلي والعيني والبدائع
والكافي والكرماني
وغيرها ان وقته من
طلوع الفجر الى غروب
الشمس وقال في مبسوط
السرخسي ففي ظاهر
المذهب وقته الى غروب
الشمس ولكنه لورمي
بالبلل لا يلزمه شيء اه
وكبر بكل حصاة واقطع
التلبية بأولها ثم اذبح
وعليه يحمل ما قدمناه
عن الفتح نامل (قوله
والثاني من طلوع الشمس
الى الزوال) قال الرملي
أي المستحب وقد وافق
على الاستحباب العيني
وذكره في مجمع الرواية
عن المحيط أيضا بصيغة
المسنون ووافقه في النهر
(قوله والرابع قبل
طلوع الشمس الخ) قيده
في الفتح بعد اجاديش
ساقها بعدم العذر قال
حتى لا يكون رمي الضعفة
قبل الشمس ورمي الرعاة

حجر واحد في كسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات
أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الإباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداءه من طلوع
الفجر يوم النحر وانماؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني
لزمه دم عند أبي حنيفة بخلافهما ولو رمي قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقا والثاني من طلوع
الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا
في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهير به الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والا كثرون
على الاول (قوله وكبر بكل حصاة) أي مع كل حصاة من السبعة بيان للافضل فالولم يذكر الله أصلا
أوهل أو سبع أحزاه ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمي الحجار
الثلاث وضابطها ان كل حجرة بعد حجرة فانه يقف بعندها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل حجرة
ليس بعندها حجرة ترمي في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل
فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منه سابقا لاول الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في حجرة العقبة في
الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمساكين وينبغي ذلك الى
ضرر عظيم بخلافه في باقي الحجرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمنزل عنه (قوله واقطع التلبية
بأولها) أي مع أول حصاة ترميها المحدث المحمدين لم يزل عليه السلام يلبي حتى رمي حجرة العقبة ولا
فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالبحر بالبحر لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان
الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مذكرا كالبحر بادراك الوقوف
بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه
فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع
حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده وأشار بالرعي الى انه يقطعها اذا فعل واحد من
الامور الاربعه التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزبارة قبل الرمي
والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي دم التمتع أو القارن ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها
اذا لم يرم حجرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أي على وجه الافضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الافضلية فان كان
مسافرا فلا اخية عليه ولا فعليه كما ذكرى وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح
بيده ثلاثا وستين بدنة وأمر عليا فذبح ما بقي وأمره في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر

لئلا يلزمهم الاساءة وكف بذلك بعد الترخص (قول المصنف وكبر بكل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأم سليمان
وظاهر الروايات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغم الشيطان وخزبه وقيل
يقول أيضا اللهم اجعل محبي مبرورا وسعي مشكورا وذنبى مغفورا كذا في الفتح (قوله فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال
في الفتح على هذا انظار الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمه تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تخايل انه
في اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو ومنعهم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالبحر بالبحر)

سبب هذه التسمية وان لم يكن من جهة واحدة ولكن من جهة اخرى لان الكلام في هذه المسألة (قوله ومراعاة ان ياتى من كل شعرة الخ) قال في الشرح لا يسهل قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أى من شعر الراس على وجه الزوم أو من السكك على سبيل الاولوية فلا يخالفه ٢٧٢

قال في الزمير في رافقه سبب في المنتقط عن الامام خلقت راسي بمكة فطأني الحلاق في ثلاثة أشياء لما ان خلعت قال استقبل القبلة وناولته الجنب الابر فقال ابدأ باليمن فلما أردت ان اذهب قال ادفن شعرك فخرجت فدفنته اه قلت وفي المعراج روى انه عليه

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الحلق وعن الشافعي من يمين الحلق فاعتبرنا من الحلق وهو يمين الحلق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاول اتباع السنة فانه عليه الصلاة والسلام بدأ يمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله يقول الحجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضا يؤيد ما استظهره في الفتوح ويغد

فطخت فاكلا من كفاوشتر يامن مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الطهر قال ابن خبار والحكمة في انه صلى الله عليه وسلم خمر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فحضر لكل سنة بدنة (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان الواجب والمراد بالحلق ان الشعر ربيع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري للموسى على رأسه ان أمكن وأحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقتل هذا الواجب وحل من حلقها والاحسن ان يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لم يكن لم يجد آله ولا من يحلقها فليس بعدد وليس له الاحلال لان اصابه الا آلة مرحوف في كل ساعة ولا كذلك ربه القروح واندمالها والارالة لا تختص بالموسى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربيع الرأس مقدار الاغلة كذا ذكر الشارح ومراده ان يأخذ من كل شعرة مقدار الاغلة كما صرح به في الخط وفي البدائع قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر الاغلة حتى يستوفي قدر الاغلة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية قال الحلي في مناسكه وهو حسن والاغلة يفتح الهـ مرة والميم ضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راوينا فقد أخطأ واحدة لانامل ثم التحير بين الحلق والتقصير انما هو وعند عدم العذر فلو تذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده يصيح فلا يعمل فيه المقرض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرجة ثنتين أو ثلاثا وفي الثالثة أو الرابعة للتقصيرين بها ويستحب حلق الكحل لا اتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنينة ويعتبر في سنته البداهة باليمن للحلق لا الحلق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداهة يمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء بعد الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكذا القاءه في الكنف والمغتسل كذا في فتاوى العلامة ويستحب له أن ينقص أظفاره وشواربه بعد الحلق لا اتباع ولا يأخذ من تحتها شيئا لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أى بالحلق أى قبل التطيب لمحدث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجزعه حين أحرم وحله حين أحل قيل ان يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطه أفادانه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان حلالا بالاحرام وبذل عليه ما في الميسر والمحصل ان في الحج احلالين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرهما من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا بخلافه ما في فتاوى قاضيان ولغظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزبارة بالاثـ اهـ وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى وما في المحط ولغظه

ان خلافه ليس بمثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشرح لا يسهل أقول لم يقتصر قاضيان على ما نقله عنه في البحر لانه نص على ما وافق الهداية أيضا قبل هذا بقوله والنحر وجع عن الاحرام انما يكون بالحلق أو التقصير فاذا حلق أو قصر حل له كل شيء الا النساء ما لم يطوف بالبيت مروى ذلك عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل الحلق يجعل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يجعل له الطيب أيضا وان كان لا يجعل له النساء والصحيح ما قلنا ان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا محل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثني اهـ والاولى ان يرد كلامه المذكور ثانياً بكلامه الاول لانه الرمي لموافقته ما في الهداية ودل عليه ما في العجيين ولانه يتناقض الاول بالثاني وقوله وانما عرفنا محل الطيب الحج جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب داع الى النساء فكان ممنوعاً منه مطلقاً فخصه بالرمي وحل بالحلق لا يتركه لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجح لسكلامه الاول الموافق للهداية والمحصنة التحلل بالحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيه من ان الحلق لا يجعل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لا جله يقض الى البيت من منى اهـ هذا وشرايط صحة الاسلام وتقسيم الاحرام والوقوف والنية والتيمان اكثره الزمان وهو يوم النحر وما بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو بجرو ولا فلا يجوز النيابة الا معصية عليه وواجباته المشي للقادر والتيمان واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر واما الترتيب بينه وبين الرمي والحلق فسنه ولا مفسد للطواف ولا قوافل المحلات ولا يجزئ عنه البسول الا اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تحب البدنة لطواف الزيارة وحارجه اهـ لباب ٣٧٣ أى صحيح وكل لكن في مناسك

الطرابلسي عن محمد بن مبات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح

ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلارمل وسعى ان قدمتهما والا فعلا وحل لك النساء

عنه بدنة لازدلفة والرمي والزيارة والصدر وحارجه فهذا دليل على انه اذا مات بعرفة بعد شقق

ولو أبيع له التحلل ففعل رأسه بالخطمي وقلم ظفيرة قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يجعل الا بالحلق فقد حكي عليه وقد ذكر الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اهـ فلو كان التحلل بالرمي حاصل في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريجه على قول الطحاوي عندهما ما بعد كما لا يخفى (قوله ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلارمل وسعى ان قدمتهما والافعال) أى ثم رجع في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن اكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب بخبر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت آخر تقوت الحجة بقوة بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعله في يوم من الايام الثلاثة عند أي حنيفة حتى لو أخره عنهما مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للتقدم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكاهم على الافضية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصير تبعاً للغرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعني بالحلق

الوقوف تجبر عن بقية أعمال البدنة فلا ينافي ما في الميسر انه يجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده ما في قاضيهما والبراجية ان الحاج عن الميت اذا مات بعد الوقوف بعرفة جازع الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه الاعظم الذي لا يفوت الا بقوة لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافي ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت حينئذ اهـ شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الحج) قال في اللباب واذا فرغ من الطواف رجع الى منى فصلى الظهر بها وقال شارحه أى بمنى أو بمكة على خلاف فيما ذكره ابن الهمام والثاني أظهر نقلاً وعقلاً أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لا شك انه أسفر حداً بالمسعى المحرام ثم أتى منى في الفجوة فحرم بيده الشريفة بدنه ثلاثاً وستين بدنة وعلى رضي الله عنه كل المائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فاكل منها ثم حلق فأتى بمكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعسوله الى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بافراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحد المخبرين وهم واذا تعارضوا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد المحرام أولى لشبوت مضاعفة الغرائض فيه ولو تجشنا الجمع جملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولاً اهـ (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي الحج) قال الرمي قدم عن الحجة أفضلية التأخير وأقول فلو لم يفعل ما في هذين الطوافين فعله ما في طواف الصدر لان السعي غير مؤقت كما

فيصير في الجنائيات وصريحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه شيء فيه علم انه باق فيهما في الصدر ولم يقدم ما ولم اذكره صريحوا بان علم من اطلقهم نامل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهرية وليا إلى أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد إلى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العتيق ومنك الفارسي والطرابيضي ويخالفه في باب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء اتفاقا فهو صريح في أن آخر الرمي ٣٧٤

ويدل عليه قول صاحب البدائع فان آخر الرمي فبها إلى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روي ثمان الحديث اهـ وقول وكره تأخيرها عن أيام النحر ثم إلى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عبدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت الجارى القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وكذلك في اليوم الرابع عند أي حنيفة وما بين هذه الأيام كلها من ليل إلى الثلاث اهـ وقول لجنادي في الجوهرية وان رمى بالليل قبل طلوع

السابق لا بالطواف لان الحلق هو الحال دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء إلى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله إلى انقضاء العدة لمخاذه إلى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فاودانه لو ترك الحلق أصلا ولم يفره أو غطى رأسه فاصدا التحال من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للحزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخيرها عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحریم لترك الواجب وهو أدائه فيها وأشار به إلى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرها عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف وحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المخط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر فإن أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليه ادم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزعمها الدم لانها مقصورة بتفريطها وفي الظهرية وليا إلى أيام النحر منها (قوله ثم إلى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم عبدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت) أي ثم رجع إلى منى فإرم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمعنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيعي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال إلى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لورمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد إلى طلوع الشمس من الغد فلورمى ليل صرح وكره كذا في المخطط فظهر ان له وقتين وقتا العتمة ووقتا لكرامة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كالיום الاول ولو أراد ان ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فهم حمل على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المخطط ولو أخر رمي الجمار كلها إلى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقتضي مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند أي حنيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت

الشمس وكأن فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنك الاوسط للتلاميذ ان الرمي حكاية الخلق الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس إلى طلوع الفجر من له يقول بعضهم إلى طلوع الشمس من الغد اهـ كذا في حاشية المندني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت العتمة من الزوال إلى طلوع الشمس ووقت الكرامة من غروب الشمس إلى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في الباب وشرحه واذا طلع الفجر رأى صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء اتفاقا في أن أيام التشريق فلو أخر رمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والحزاء وهو لزوم الدم ويقوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اهـ ويستشير إلى ذلك قربا

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في اللسان ويعروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يموت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم يرم يوم الغر أو الثاني أو الثالث رماه في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الأيام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة ان لم يكن بعذر ولو رمى ليلة الحادي عشر عن غده لم يصح لان الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبلية أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام الغر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمي الأيام كلها إلى الرابع مثلاً قضاها كلها فنه وعليه الجزاء وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء ولم يست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعاً لما قبلها يبقى وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي قبلها اهـ موضحاً من شرحه ٣٧٥

والحاصل انه لو أخر الرمي في غير اليوم الرابع يرمي في الليلة التي تلي ذلك اليوم الذي أخر رميه وكان أداء لانها تابعة وليس عليه سوى الاساءة لتركه السنة وان أخره إلى اليوم الثاني كان قضاء وزمه دم وكذا لو أخر الكل إلى الرابع فاذا غربت شمس الرابع ولم يرم سقط الرمي وزمه دم (قوله فلم يجز رمي الآخر بين) أي بناء على وجوب الترتيب وهذا مقابل للقول بالسنة المشار إليه بقوله ليكون آتيانه على الوجه الممنون ولذا عبر بقوله وعن محمد ليدل على انه قول آخر فتدبر (قوله وفي اختيار السنة) قال في النهر هذا سهو بل في اختيار التعيين نعم قال في الفتح الذي يقع عندي استئذان الترتيب لا تعيينه بخلاف تعيين

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لان قضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقاً اهـ فظهر بهذا ان الرمي وقت أداء وقت قضاء وأداء بقوله بادئاً إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظهيرة فان غير هذا الترتيب فيبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف يعني وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليا في بها مرتباً منونا وعلى في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد أجزاء لان رمي كل جمرة قريبة تامة بنفسها وليس بتامة للبعث فلا يتعلق بخوارها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به وإذا كان مسنوناً فان رمي كل جمرة بثلاث أتم الاولى باربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمي من الاولى أقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكأنه أتى بها قبل الاولى أصلاً فيعدهما فان رمي كل واحدة باربع أتم كل واحدة بثلاث لانه أتى بالأولى والأولى لا كثر من الأولى ولا كثر حكم الكل فكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل ربهما كان أفضل ليكون آتيانه على الوجه المسنون وعن محمد لورمي الجمار الثلاث فاداني يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يزمن عن الاولى ويستقبل الحجر بين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الآخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لانه رمى كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولكنه لم يقع مسنوناً اهـ ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في الجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاذ بقوله ان مكثت انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطاوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المكي والآفاقي في هذه الاحكام لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى وهو كالسافر مخير بين الصوم والافطار والصوم أفضل وقد قدمناه على قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في جمره العقبة فراجعته وينبغي أن يحمد الله تعالى وينبئ عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء في رفع يديه وان يستغفر لآبويه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحاج ولمن استغفره الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغني عليه ولو رمى بمحصاتين احدهما لنفسه والاخرى للآخر

الايام والفرق لا يخفى على محصل اهـ أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فان صرح بكلام المحيط باختيار السنة أيضاً حيث قال واذا كان مسنوناً الخ وقرره كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالصرح في اختيار السنة فمن أين جاء اختيار التعيين وفي الباب والاكثر على انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراجية (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا التحذير وفي الاثم عنهم ما لفتي لثلاث يقع في قلبه ان أحدهما يوجب اغما في الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه حذاء عنك كفيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اهـ قال في شرح الباب

واختاره قاضيان وغيره
والظاهر الاول (قوله)
والظاهر انها ترمى
تقر فيه في النهر بان عمر
رضي الله تعالى عنه كان
يبيع منه ويؤدب عليه قال
وهذا يؤذن بانها تحريمية
ادلى يؤدب على التزنية
ولورميت في اليوم الرابع
قبل الزوال صح وكل
رمي بعده رمي وارمه ماشيا
والافرا كما ذكره ان تقدم
ثقلك الى مكة وتقيم بمكة
للمرمى ثم الى المحصب فطفا
للصدر سبعة أشواط وهو
واجب الاعلى أهل مكة
اه قال شيخنا فيه نظر فانه
رضي الله تعالى عنه كان
يؤدب على ترك خلاف
الاولى هذا وفي السراج
وكذا يكره للانسان ان
يجعل شيئا من حوائجه
مخلفه ويصلي مثل النعل
وشبهه لانه يشغل خاطره
فلا يتفرغ للعبادة على
وجهها (قوله بين منى
ومكة) وخدعه ما بين الجبل
الذي عند مقابر مكة
والجبل الذي يقابله
مصعدا في الشق اليسر
وانت ذاهب الى منى
ترتقا عن بطن الوادي
كندا في الباب (قوله)
فان الروح اليه لا يستلزم
النزول فيه قال في النهر
لا يحق ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمسجد الحيف ويكثر من الصلاة فيه انما المنارة
عند الاحجار اه وقد سئل ان المراد لورميت الوقوف بالمزدلفة لا جمل الزحام لا يرمي شيئا فيمنع
انما لورميت الرمي له لا يلزمها شي والله سبحانه أعلم (قوله ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال
صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقيا ساعلي الترك وقال لا يجوز اعتبارا سائر الايام قيد
بالرابع احرازه عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتها فالجواب اتساع المدة قول عنه عليه
السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بجوار الترك بالتقدم وفي المحيط وأما وقت الرمي في
اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكره
وما بعده مسنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكره عنده (قوله وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا
والافرا كما) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن
الجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمي عليه ففتح عنقه فقرأ في فقال يا ابراهيم أيما أفضل
للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت راجلا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها
فلا فضل ان يرمي راجلا ولا يوقف عندها فلا فضل ان يرمي راجلا كما قال فخرجت من عندها
بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيئا أفضل من هذا كره
العلم لا شغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد
فصلى ما في فتاوى قاضيان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى
الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف
بعده فتحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداء ما ماشيا
أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان هامة المسابن مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالر كوب بينهم بالرجة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليعرف فعله ليقبدي به كطوافه
راكبا اه ولو قيل بانه ماشيا أفضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان
له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ابتداء في
ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره ان تقدم ثقلك الى مكة وتقيم بمكة
للمرمى) لا ثواب أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا يج له وأراد في
الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثقل متاع المسافر
وحشيه وهو بفتحين وجهه أثقال وأشار الى انه يكره ترك أمته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق
الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهية في المسئلة عند عدم
الامن عليها بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رجع اليه وهو يضم
الميم وفتح المهملتين وهو الابطع موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار
اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف
صنع الله به وتكرمه بنصرته فصار ذلك سنة كالرمي في الطواف وغيرها المجمع اولى من عبار
المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيان ويزل
بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويجمع هجعة ثم يدخل
مكة اه فاصله ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة وأما الكمال فاذكره الكمال (قوله فطفا
للصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

الباب استعمال الروح الى الشيء معنى الترويض فيه ومنه ثم روح الى معنى ثم الى عرفات اهـ ولا يخفى انه لا نزاع في الاولوية (قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما احسنه التقييد من كلامه وقوله لان المعتمرا الح ٣٧٧ تقابل للتقييد وقد مر نظير هذا بعينه

من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالحرم بالجمع وقيد بكونه مدر كالحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضوعين هنا الى لم يقتد بتحريره ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمرا الح وقوله لان العود الح لان عدم التقييد يفيد بسبب اطلاقه ان يكون على المعتمرا وفاء الح طواف الصدر لانه ليس عليه ما ذلك واما عبارة النهر حيث قال ولم يقيّد فيرد عليها ما قلنا ويبقى تعليقه بقوله لان الكلام فيه ضاعا فقدر قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لما علم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سافر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده

يرجع والصدور الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت وطواف الافاضة لانه لا جله يفيض الى البيت من منى وطواف آخره - ديالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعدنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى أهله ويتنى عليه انه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو اما باعتبار ان الصدر سبب أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله بكون متاخرا عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز وقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطال الإقامة بمكة وله سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه وأما آخره فليس بموجوب مادام مقيما حتى لو أقام عاملا ينوي الإقامة فله ان يطوف ويقع اداءه والثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روى عن أبي حنيفة انه لو طافه ثم أقام الى العشاء فاجب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مودعه كذا في المحيط ولم يستترط المصنف له نية معينة فأفاد انه لو طاف بعد ما حل النحر ونوى التطوع أجزأه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في أيام النحر وقع عن الفرض وأفاد ببيان صفة انه لو نحر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوزا المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينيا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيجرم بعمرة فاذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت وأراد باهل مكة من اتخذ مكة أوداخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الاقافي الذي اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج وقيدته في البسائط بان ينوي الإقامة بها قبل ان يحل النحر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لابي يوسف اهـ والظاهر الاطلاق وحكي الخلاف في الجمع بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنحر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا لا طواف صدر على من كان اذا أراد الخروج منها وقيد بالحرم بالجمع باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمرا ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فاءت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمرا وأشار الى انه لا سعي عليه ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو وقد صح قاضيان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعدو والحائض والنفساء عن ذلك قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سقر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها الاحكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اعتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعلم الطواف وان

وكذا قول شارح الباب لا يباحين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اهـ

(قوله والجاورة بها مكرهه) قال في النهر وبعبارة قال المجاهدون من العلماء كما في الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام
تساقت فحصل البقرة لان هذه الكراهة عليها ضعف الحلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال في الفتح وعلى هذا فيجب
كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكرها وعنده فان تضاعف السبائك وتعاطفها ان فقد فيها فحذاف السامة وقوله
الادب المقضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تقبيل العتبة قبل
الشرب كما في الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في الجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة
والسلام واما الالتزام والتثبت فجاء فيه ما حدثنان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما
في الفتح عن الطينقات مرسلاته صلى الله تعالى عليه وسلم لما افاض نزع بالدولم نزع معهما أحد فشرب ثم افرغ باقي الدولق
البستر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقائكم لم نزع عنهما أحد عيرى وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم
نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الاقضية وعما فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي
في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٣٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في

جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم الجاورة بمكة
ولهذا قال في الجمع بعده ثم يعود الى أهله والجاورة بها مكرهه يعني عندنا في حبيقة وعندهما
لا تتركه لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والجاورة هي العكوف
وله ان الجاورة في العادة تنقضي الى الاخلال باخلال بيت الله كترك المشاهدة والعكوف في الآية
بمعنى اللبس دون الجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجعه (قوله ثم اشرب من زمزم
والترزم الملتزم وتثبت بالاستار والتعقب بالحدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره
لان المختار تقدمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة
وكيفية ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة فيتصلع منه ويتنفس مرات
ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وحسده ويصب عليه ان يمسح
والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتثبت التعلق والمراد بالاستار استار
الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه مبسوطين على الحدار قائمتين
ويجتهدان في اخراج الذراعين من عينه ولم يذكر المصنف انه يعني القهقري وذكره في الجمع لكن يفعله
على وجه لا يحصل منه صدم أو وطلا حاد وهو بالك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ
له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة الحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك
يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلاف

خمس عشرة موضعا) قال
في الشرب لانه ورايت
نظما للشيخ العلامة عبد
المالك بن جمال الدين
من لا زاده العصامي ذكر
فيه المواطن للدعاء في
مكة المشرفة وعين فيه
ثم اشرب من زمزم والترم
الملتزم وتثبت بالاستار
والتعقب بالحدار
ساعاتها زيادة على ما في
رسالة الحسن البصري
رحمه الله طبق ما صرح به
الشيخ العلامة أبو بكر
ابن الحسن النقاش في

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لغري عمدة للناسك * المقام
ان الدعاء في خمسة وعشرة * بمكة يقبل ممن ذكره
وداخل البيت بوقت العصر * بين يدي حذعه فاستقر
وعند نثر زمزم شرب الفحول * اذا دنت شمس النهار لا قول
كنهه في ليلة البدر اذا * تنصف الليل قد ما يجتدي
بوقوف عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة ظهر او كل
بصر العلوم الحسن البصري عن * خير الورى ذاتا وصفوا سنن
اه قالت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام الحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فنبه له اه ما في الشرب لانه
قلت في عذيرة العقبة من تلك الاماكن نظر لما من انه لا ووقوف ولا دعا عندهما فالظاهر ان الرابض لم يعتبرها فقد كررنا السدرة
وامسأله صح نقاه عنده عن الحسن فبسمها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا لفتح أوعدواخرة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح
في محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حبي مبرورا وسعي مشكورا واذني معفورا فليأت أم هذا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

دعاء الربا يستجاب بكلمة * وملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وصبي مروتن وزمن * مقام وميزاب جبارك تعتبر
ومراده بالموقفين عرفة والمزدلفة والمروتن الصفا والمروة تعلما وما ذكره بناء على هذا الجمار ثلاثا لكن نقص مما ذكره المؤلف
منى وذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند روية البيت والسدرة وقدر في الدر المختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
الحجر وعند الركن الباقى وتطمت هذه الخمسة المحاقا إلى النهر بقول * ورؤية بيت ثم حجر وسدرة * وركن بمان مع منى ليلة القبر
وقولي ليلة القبر تأييد فيه قوله في الدر ليلة البدر ومثله ما مر في الأرجوزة ٢٧٩ والظاهر أن المراد بها ليلة الثالث عشر لأن

الحاج لا يمكنه في منى

بعدها تأمل

فصل (قوله فان

حقيقة السقوط الخ) كان

هذا وجه قوله في النهر

وعبارة أصله أى الوافى

ولم يطف للقدوم من لم

يدخل مكة ووقف بعرفة

فصل (ومن لم يدخل

مكة ووقف بعرفة سقط

عنه طواف القدوم ومن

وقف بعرفة ساعة من

الزوال إلى فجر الخرف قد

تم وجهه ولو جاهلا أو ناسيا

أو مغمى عليه ولو أهمل

عنه رفيقه بأغمائه صح

أولى كما لا يخفى اهـ

ويحتمل أن المراد بوجه

الأولية أن عبارة المصنف

تشعر بعدم الكراهة

حيث عبر بالسقوط

بخلاف عبارة الوافى تأمل

(قوله أمالانه الخ) بيان

لوجه سقوطه والتعليل

الأول مذكور في الهداية

والثاني في التبيين قال

في النهر وفي كل منهما

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
غيره وعند روية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا **فصل**
(قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) يحجز عن عدم سنيته في حقه فان
حقيقة السقوط لا تكون الا في الاثم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر
ولا شيء عليه تركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالقصر يعفى عن تحية المسجد ولذا لم
يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
ووقف بعرفة فإنه صار رافضا للعمرة فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتى في آخر القرآن (قوله
ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال إلى فجر الخرف قد تم وجهه ولو جاهلا أو ناسيا أو مغمى عليه) لانه عليه
السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله يانا لا أول وقته وقوله
يانا لا آخره والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفقهاء
لا الساعة عند المحججين كما بيناه في الجييض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
من البطلان لا حقيقة اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأما ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
وقيد به لان الطواف لا يبدله من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
عبادة مقصودة ولهذا لا يتنقل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
الحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النحر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس
بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنقل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الا حرام يعفى عن اشتراطه في
الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه
(قوله ولو أهمل عنه رفيقه بأغمائه جاز) أى أحرم أطلقه فشمى ما اذا كان أمره بان يحرم عنه عند محزه
أولا والا أول متفق عليه وفي الثاني خلاف أبى يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند المحزر
عند أى حنيفة وعندهما انما تارة المرافقة لا مر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل
ذكرها في جامع الفصولين منها مسئلة الحج ومنها ذبح شاة قصاص شاة الذبح لا ضمان عليه لاول
لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
اذا أضحيه الذبح ومنها وضع القدر على كائون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوقد النار رجلا
وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجلا حتى طحنه ومنها سقط جل في
الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلقت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانته آخر على الرفع فأكسرت ومنها
مزارع زرع الارض ينذر بها ولم ينبت حتى سقاها ربه بالامر فالحارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

نظر اما الاول فتعوض بالاربعة قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه وأما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق
به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفع
خير المبتدأ (قوله والفرق بينهما ان الطواف الخ) قال في التمهيد مرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنقل
بها مع انه لا يشترط اهلا للنية وهذا لم أره لاحد ولم يظهر لي عنه جواب اهـ وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

في الاعتكاف من ان النذر بها لا يصح ، ولا بانها فرضت تبعا للصلاة لا غيرها (قوله ولم أره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهر ظاهر ما في الفتح أي من قوله الا في قرين ما عن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي ان لا يجوز له الاحرام بما لا امانا للعمرة او الحج فان ضاق وقت الحج بان غلب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والابان دخول اوقا أثناء ٢٨٠ السنة فبالعمرة لان الاغنية عما يتبع لا يغيره وعلى هذا فينبغي انه

والترتبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها اجنبي والمسئلة بحالها ومنهما من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا والا يصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسبع فسلمها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قلنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولبى صار المعنى عليه محررا لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه عن المعنى عليه ولو كان محررا بنفسه ولا يلزم الثابت التجرد عن الخيط لاجل احرامه عن المعنى عليه ولو احرم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا احرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزاء ان لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا احرم عنه بحجة او عمرة او هم ما من الميقات او بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من اهل القافلة سواء كان مخالطه او لا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به المحمدا في السراج الوهاج حينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو احرم عنه غير رفيقه على قول أبي حنيفة قبل يجوز وقبل لا يجوز ولم يرجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاغنية لا دلالة الاغنية قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصلا ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وسائر العمرة وان كان له شبه بالركن فخازت النيابة فيه بعد وجودية العبادة منه عند نحو وجه من ذلك وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون احرامه دلالة عند الجوز او لا اه ويرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد من معنيين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر معنى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهد به المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب اليسر لان هذه العبادة مما تجزى فيها النيابة عند الجوز كما في استنابة الزمن غير انه ان أفاق قبل الافعال تبين ان يحجزه كان في الاحرام فقط فصحبت النيابة فيه ثم يحزى هو على موجب وان لم يبق تحقق يحجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغنى عنه قبل الاحرام اذ لو أغنى عنه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهد به الرفيق المناسب عند أصحابنا جميعا على ما ذكره مقرر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النيابة منه ويستلزم نيتهم الطواف اذا جملوه كما يشترط نية وقيدنا بالاغنية لان المريض الذي لا يستطيع الطواف انا طاف به رفيقه وهو نائم ان كان بأمره جاز لان فعل المأمور كفعلي الامر والا فلا كذلك في المحيط فظهر ان النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المعنى عليه وانه يشترط نية الحامل للطواف ان كان المحمول معنى عليه حتى لو جله وطاف به طابا بالغير لم يحجزه بخلاف النائم لا يشترط نية الحامل له

لواحرم بالعمرة والوقت للحج ان لا يصح وهذا فقه حسن لم أر من أفصح به اه ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرح لبلالية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الغرض كيف يصح ان يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد عتد الاغنية ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهرا فليتنا مل اه (قوله وقد سبقت النية منه) وقام كلامه فهو كمن نوى الصلاة في ابتداء انما أدى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يحجزه لسبق النية اه قال في الفتح ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهر وأقول ما علل به فخر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف صلا وان نية الاحرام

غنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القديري في شرح مختصر الكرخي ان الطواف لا يصح من غير الطواف بية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام اقية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذه لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف نائم ان كان بأمره جاز لا يغير أمره ولا يشترط نية الحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد عفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في حيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح أن يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سبنا في عن

الاسبيجاني مفرغ على ذلك أيضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أره الوجب فاسم عنه وليه أو رفقة وشهيد الشاهد
كله اهل يصح ويستقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المتقي عن محمد أكرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فتشبه به أصحاب
المناسك ووقفوا به فكثرت كذلك سنن ثم أفاق أجزاء ذلك عن حجة الاسلام اه وهذا رد بما يؤمن الى الجواز فندير اه ولا
تس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفي الخ) قال الرمي هذا جواب عما عترض
الرمي وتبعه العبي من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهمهم هناك من
عبارة اختصاصها الخ)
قال في النهر لا ينبغي ان
ذكره على طريق الاستثناء
بهم الاختصاص وكان
يمكنه التخصيص على
الخفاء أن يقول كقوله
في الهداية غير انها لا
تكشف رأسها وتكشف
وجهها (قوله والمراد
والمرأة كالرجل غير انها
تكشف وجهها لا رأسها
ولا تلبى جهرها ولا ترمل
ولا تسمى بين الميادين
ولا تحلق رأسها ولكن
تقصر وتلبس الخيط

بكشف الوجه الخ) (وعطفه
بأول كان جوابا آخر
أحسن من الاول نامل
(قوله وهو يدل على ان
هذا الخ) الضمير راجع
الى ما في الفتاوى وقوله
ان كان المراد شرط جوابه
محدوف دل عليه ما قبله
أي ان كان المراد بقوله
لا تكشف لا يحل فهو

الطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية
ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الاحمال في المثلين اللهم إلا أن يقال ان نية
الاحرام لا تنفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وكفى المحيط ان استتعار
المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي
توضع الخصامة في كف يده أو يرمى عنه غيره بأمره ودل كلامه ان اللاب أن يحرم عن ولده الصغير
والجنون ويقضى المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجماد أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في
المحيط وذكر الاسبيجاني ومن طيف به محجولا أجزاء ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء
نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان للحامل طواف العمرة والمحمول طواف
الحج أو للحامل طواف الحج والمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما
أوجب احرامه وان طيف به لغيره طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الاعادة أو الادم اه (قوله
والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبى جهرها ولا ترمل ولا تسمى بين الميادين ولا
تحلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط) لان أوامر الشرع عامة لجميع المكلفين ما لم يعمد دليل على
الخصوص وانما لا تكشف رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت
بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لما انه عمل
الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم
يتوهم هناك من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مما سألته فله فلذا يذكره
له ان تلبس الرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وحافظه
لا بأس به كذا ذكر الاسبيجاني لكن في فتح القدير انه يستحب وقد جعلوا ذلك أعوادا كالقبة
توضع على الوجه وتستبدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيهما ودلت المسئلة على انها لا تكشف
وجهها للاجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على ان هذا الارضاء عند الامكان ووجود الاجانب
واجب عليهم ان كان المراد لا يحل ان تكشف فمحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم
الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في
قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي
هذا حجة انه لا يجب على المرأة ان تستتر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على
الرجال غض البصر عنها الا لعرض شرعي اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

يدل على ان الارضاء الخ وقوله فمحمل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح تقرير على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والاول
أظهر وقوله أو على انه أي الشأن عطف على قوله على ان هذا والظرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغض خبره والجملة
حيران الثانية والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارضاء واجب عليها ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض
(قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر مجموع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه فليتأمل ثم
يؤيد ان المراد عدم الحيل ما في الذخيرة حيث قال وفي الاصل المرأة المحرمة ترضي على وجهها مخروقة وتحجب عن وجهها قالوا هذه
المسئلة دليل على ان المرأة منهية عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منهية عن تغطية الوجه لاجل النسك

(وقد يقال) قال في النهر المعترف بالاسرام اثنا عشر سنة التمسك ولا حفاء ان قصد مكة لا يستلزمه له وقبه نظر فان من قصد
منه من البلاد النائية في أيام الحج ٢٨٢ لا يقصد هاهنا ولا التمسك (قوله ثم المصنف الحج) قال في النهر وصار محرما وساقها

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل
كما حققنا في شروط الصلاة وانما لا الرمل ولا يسعى لها لما أنه يحل بالستر أولان أصل المشروعية
لا طهارا الجلود وهو للرجال وأشار الى أنها لا تضطج لأنه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثلة كحلق
الحيض وأطلق في التقصير فأقاد أنها كالرجل فيه خلافا لما قيل أنه لا يتقدر في حلقها باربع بخلاف
الرجل وانما تلبس الخيط لما أنها عورة وأشار بعدم الرمل الى أنها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع
لانها متنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المنافع وأشار بانس الخيط الى لبس الخفين
والقفازين وما ذكره الشارح من أنها لا تنج الا بخرج من الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص
بالجبل هو حركته كل سفر ومن أنها تترك طواف الصديق بعد الحج فليس منه أيضا لان الحوض
غير ممكن من الرجل حتى تحالفه في أحكامه وكذا ما ذكره الاستيعابي من أنه لا يجب عليه ان يأخذ
طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحوض والنفاس شي قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا
كالمراة احتياطا ولا يخلو بامرأة ولا برجل لأنه يجهل أن يكون ذكرا ويجهل أن يكون أنثى (قوله)
ومن قلب بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها بريد الحج فقد أحرم) بيان لما يقوم
مقام التلبية لان المقصود من التلبية طهارا لاجبة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدى فيصير بدنة
محرما بثلاثة التقاليد والتوجه وارادة التمسك فأقاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا الوقت
وساق ولم ينو لا يكون محرما فاذا ذكره الاستيعابي من أنه لو قلدها وساقها فاصدا الى مكة صار محرما
بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو بخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان
قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا يخالفه منه ما عليه العامة وأراد جزاء الصيد جزاء
صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد المحرم وأقاده بقوله أو نحوه الى ان هذا الحكم
لا يختص بشي بل المراد انه قلده بدنة مطلقة والتقليد ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل أو شرك نعل
أو عروة مرادة أو حياء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد اعادة الله عن
قريب يصير جلده كذا اللحم والنعل في السوسه لراقة دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كملات حاج
عن الورود والكمال ولترداد اضلت للعلم بانه هدى وذكر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة
فقلدها أحدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه
اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الاستيلاء
فاذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدى هو من خصائص الحج وضعا وهو هدى
المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في
الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليلهما فلذا اقتصر
المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيد البعث بأشهر الحج فاستغنى عن
تقييد النهاية ثم المصنف تبع للجامع الصغير شرط للحقوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطه ما في
المسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل محضرة الموكل كفعل الموكل كذا عمل به في فتح القدير
وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما للحقوق وان لم يسبقها أحد وهذا التعليل انما هو على قول

أولا كافي رواية الجامع
وفي الاصل ويسوقه
ويتوجه معناه قال خير
الاسلام هذا أعني ذكر
السوق أمر اتفاق انما
الشرط أن يلحقه ولا ينبغي
بعده بهذا التأويل ولذا
لم يلتفت اليه من أثبت
الخلاف وهذا التقرير
علما ان قوله في الفتح في
قول الهداية فان أدركها
ومن قلب بدنة تطوع أو
نذر أو جزاء صيد أو نحوه
فتوجه معها بريد الحج فقد
أحرم فان بعث بها ثم توجه
اليها لا يصير محرما حتى
يلحقها الا في بدنة المتعة

وساقها أو أدركها رددين
السوق وعدمه لا اختلاف
الرواية ثم ذكر ما مر عن
الاصول قال وهو أمر اتفاق
فيه مؤاخذه ظاهرة
اذ كونه أمر اتفاقا يرفع
الخلاف الذي حكاة أولا
(قوله وقد يقال لا يحتاج
اليه الحج) قال في النهر
هذا سهو ظاهر اذ ليس
موضوع عبارة الجامع
ان غيره ساق بل لو لم
يسبقها أحد لم يضرها
صار محرما على رواية

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا التماز
مسئلة مبتدأة بعد ما حكى الخلاف وهي انه لا أدركها ولم يسبق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل محضرة الموكل كفعل الموكل
من
اه نعم يجب أن يكون هذا مفعلا على رواية الاصل

من يشترط السوق مع المحرق وأفاد المصنف أنه لا بد من التوجه إلى بدنة المتعة ولا يكفي البعث
(قوله وإن جلالها أو أشعرها أو قلدا شاة لم يكن محرما) يعني وإن ساقها لأنه ليس من خصائص الحج
فلم يعم مقام التلبية شي لأن التحليل لدفع الأذى عنها والأشعار مكرهه عند أبي حنيفة وهو أن يطعن
من الجانب الأيسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وإن كان حسنا فقد يفعل
للعالم خلاف التقليد فإنه يختص بالهدى وإذا كان التقليد أحب من التحليل لأنه سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فغير متعارف
وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف أنه لا يكون محرما بمجرد التلبية من غير
تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف أنه يكفي بالتلبية ولا خلاف أن التلبية وحدها
لا تكفي بلانية (قوله والبدن من الأبل والبقر) يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة ناقة أو بقرة
وقال النووي أنه قول أكثر أهل اللغة فإذا طلب من المكلف بدنة تخرج عن العهدة بالبقرة كالناقة
وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على أنه أراد بالاعم بعض الأفراد
وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه لأنه لو كانت البدنة اسم للجزور فقط للزم النقل عن المعنى
اللعوي وهو خلاف الأصل فالجواب أن العطف في الحديث يقتضي المعاصرة بينهما ظاهرا ولزوم
النقل عن المعنى اللعوي على تقديره خلاف الأصل فالظاهر عدمه فتعارضوا فحسنا ما ذهبا إليه
لما ثبت في حديث جابر كان نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي إلا من البدن ذكره مسلم
في صحيحه ومرة لا اختلاف تظهر فيما إذا التزم بدنة فأنبى شيئا فهو على ما نوى لأن المنوى إذا كان
من محتملات كلامه فهو كما لمصرح به وإن لم يكن له تبة فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما
خلافًا لابي يوسف فإنه يقتص على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساء على ما إذا التزم جزورا
فإنه لا يختص بمكة اتفاقا كذا في المبسوط والله أعلم

باب القرآن

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجي بمصدر من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال
قرنت البعيرين إذا جمعت بينهما مجبل وسيأتي معناه شرعا ثم اعلم أن المحرمين أربعة مفرد بالحج
أحرم بمفردا أو مفردا بالعمرة أن أحرم به في غير أشهر الحج وطواف لها كذلك حج من عامه أولا أو
طواف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم به في أشهر الحج وطواف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما
بأهله المأما حجتا ومتمتع أن أتى بأكثر أو طواف العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم به فقط مطلقا ثم حج
من عامه من غير أن يل بأهله المأما حجتا وقارن أن أحرم به ما معا أو أدخل أحرام الحج على أحرام
العمرة قبل أن يطوف لهما أكثر أو طواف أو أدخل أحرام العمرة على أحرام الحج قبل أن يطوف
للقدوم ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الأولين وهو قارن مسمى في الثالث وأما الأحرام المبهمة كان
يحرم بنسك مبهمة ثم يصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أو لهما والأحرام المعلق كان يحرم بأحرام
كأحرام زيد فليس خارجا عن الأربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الأفراد) بيان لأمرين
الأول جواز التلافة وهو مجمع عليه الأما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضي الله عنهما
أنهما كانا ينهيان عن التمتع وجهه العلماء على نهى التنزيه جلالا للناس على ما هو الأفضل لأنهما
يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وجهه على أن المراد به الحج إلى العمرة ضعيف لأن

وإن جلالها أو أشعرها أو
قلدا شاة لم يكن محرما
والبدن من الأبل والبقر
(باب القرآن)
هو أفضل ثم التمتع ثم
الأفراد

(باب القرآن)
(قوله وطواف لها كذلك)
أي في غير أشهر الحج وقوله
أو طواف فيها أي أشهر
الحج وقوله كذلك أي
في أشهر الحج (قوله في
القسمين الأولين) أي
من أقسام القارن الثلاثة

(قوله وقيل أحده التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفندي العمادي مفتي دمشق الشام في منهكة المسمى المستطاع من الراد ما حاصله في ما حجت اخترت ٣٨٤ التمتع لما فيه أفضل من الأفراد وأسهل من القرآن لما على القارئ من مشقة

ساق الحديث في الصحيح يقتضي خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضا ما الأول وقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل الأفراد وقوله وأتموا الحج والعمرة لله دليل القرآن وقوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج دليل التمتع وأما الثاني فمافي الصحيح من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فنامن أهل بعرة ومنا من أهل بحد وعمرة ومنا من أهل بحد وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية لمسلم منا من أهل بالحج مفردا ومنا من قرن ومنا مع الثاني تفصيل القرآن ثم التمتع ثم الأفراد وقيل مالك والشافعي الأفراد وقيل أحده التمتع وأصله الاختلاف في حجة صلى الله عليه وسلم وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نقسا في ذلك الإمام الطحاوي فإنه تكلم في ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ليس على شيء من الاختلاف أسير من هذا وإن كان الغلط فيه قبيحا من جهة أنه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمأبرج أنه عليه السلام كان قارنا ما رواه على في الصحيحين وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وأبي داود والنسائي وحفصة في الصحيحين وأبو موسى الأشعري في الصحيحين ومما يرجح أنه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومما يرجح أنه كان مقتما ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه الترمذي وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجمع أئمتنا بين الروايات بأن سبب رواية الأفراد سماع من رأى تلبيةه بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبى بالعمرة ورواية القرآن سماع من سمعه يلبى بهما وهذا لأنه لا مانع من أفراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلا وجهة أخرى مع بنية القرآن فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيةه عليه السلام كانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته أو حين علا على السداء فروى كل بحسب ما سمع ومما يرجح القرآن أن من روى الأفراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغه القرآن الكريم وعرف الحكاية أهم من القرآن وترجح الفرد المسمى بالقرآن في الاصطلاح بمافي الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يواذي العتيق يقول اتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقبل عمرة في حجة ولا بدله من امتثال ما أمر به في مقامه الذي هو وحى ولا تمتا بركعتين كثيره وقال النووي في شرح المذهب والصواب الذي نعتقد أنه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم أدخل عليه العمرة فصار قارنا وأدخال العمرة على الحج جائر على أحسن القولين عندنا وعلى الأصح لا يجوز لنا وأجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به في قوله ليكن عمرة وحجة فمن روى أنه كان مفردا اعتمد أول الأحرام ومن روى أنه كان قارنا اعتمد آخره ومن روى أنه كان مقتما أراد التمتع الغوى وهو الانتفاع بأن كفاه عن المسلمين فعل واحد يؤيده أنه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا أن القرآن أفضل من أفراد الحج من غير عمرة بخلاف ولو جعلت حجة عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن اهـ

جمع أداء التمسكين ولما يلزم في الجناية بمن الدمين ومع ذلك فليكن حجة أخرى كان التمتع بها لمانا حري وهي إمكان المحافظة على صيانة أحرام الحج التمتع من الرفق والفسوق والجبدال فبرجى له أن يكون حجه مفردا لأنه مفسر بمالا رقت ولا فسوق ولا جدال فيه وإنما كان التمتع أقرب إلى الاحتراز عن ذلك فإنه لا يحرم من المقات إلا بالعمرة فقط وإنما يحرم بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز في ذينك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارئ يتقيان محرمين بالحج أكثر من عشرة أيام وقيل لا يقدر إلا انسان على الاحتراز في مثل هذه المسدة قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المني في مناسكه وهو كلام نفيس يريد به أن القرآن في حده أنه أفضل من التمتع لكن قد يفتقر به ما يجعله مرجوحا بالنظر إلى التمتع فإذا دار الأمر بين أن يحج الرجل قارنا

ولا يلبس أحرامه من الرفق والفسوق والجبدال وبين أن يحج مقتما ويسلم أحرامه عنها والأولى في حقه أن يحج مقتما ليسلم حجه ويكون مفردا لأنه وطيفة العمر فليجر من الحاج مهمما أمكه على صوته عن مثل هذه الأمور التي لا يصح سمعه وماله اهـ (قوله ولو جعلت حجة عليه السلام مفردة الحج) أي من غير أدخال العمرة عليه أو ههنا من كلام النووي

لا يفتي لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وإنما قاله
 حرزا واستدلالا بمواضع الاحتجاج وإطلاقهم أن القرآن أفضل من الأفراد برده لأن ظاهره يراد به الأفراد بالجمع وأيضا لأن كان كما
 قاله لكان محمد بن الشافعي وكلهم كانوا معه لأن محمد بن أبي بكر قال في النهرويه به استغنى عما في الخواشي السعدية من أنه يجوز أن
 الفتح بمساق النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهرويه به استغنى عما في الخواشي السعدية من أنه يجوز أن
 يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندي ٣٨٥ (قوله أن عطفه على يهل الخ) يعني أن

المصنف أن عطف قوله
 ويقول على قوله يهل
 فيكون منصوبا من تمام
 الحمد كان المراد بالقول
 النسبة لا التلطف لأنه غير
 شرط قال في النهرويه وأقول
 فيه نظرا هرا لأنه وان
 أريد بالقول النسبة لا يتم
 لما مر من أن الإرادة غير
 النسبة فالحق أنه ليس من
 الحمد في شيء اه وأنت

وهو أن يهل بالعمرة والجمع
 من الميقات ويقول اللهم
 اني أريد العمرة والجمع
 فيسرها لي وتقبلها
 مني ويطوف ويسعى لها
 ثم يخرج كما مر

خير بأنه لم يقل أن المراد
 من القول الإرادة حتى
 يرد عليه ذلك بل المراد منه
 النسبة نعم في جعل الشرط
 من تمام الحمد ونظر وهذا
 شيء آخر قد دبر (قوله
 لأن الواو للترتيب) كذا
 في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين حقيقة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي إنما هو أن أفراد كل نسك
 بالحرام في سنة واحدة أفضل أو الجمع بينهما بالحرام واحد أفضل وأنه لم يقل أحد بتفضيل الجمع وحده
 على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد أنه قال حجة
 كوفية وعمره كوفية أفضل عندي من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الأفراد
 فإنه يفضل الأفراد سواء أتى بتسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد إنما يفضل الأفراد إذا اشتمل
 على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو أن يهل بالعمرة
 والجمع من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والجمع فيسرها لي وتقبلها مني) أي القرآن أن يلي
 بالنسبة مع النسبة حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وإنما عسر بالاهلال للإشارة إلى
 أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرناه وإنما ذكره للإشارة إلى أن القارن لا يكون إلا
 آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من أنه قد اتفقا فإنه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد
 الخروج قبل الميقات أو داخله فإنه يكون قارنا وقتنا حقيقة أو حكما ليدخل ما إذا أحرم بالعمرة ثم أحرم
 بالجمع قبل أن يطوف لهما إلا أكثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وإن كان مسيا في الثاني
 كما قدمناه لو جرد الجمع بينهما في الأحكام حكما والمراد من قوله ويقول النسبة لا التلطف أن عطفه على
 يهل فيكون منصوبا من تمام الحمد وأن رفع كان ابتداء كلام بياناً للسنة فإن السنة للقارن التلطف بها
 وتقديم العمرة في ذلك مستحب لأن الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الإحرام في أشهر الحج
 أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد أنه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن
 ولادم عليه أن لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع
 فيه وليس كما توهموا فإن القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعي المصطلح عليه بدليل
 أنه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكر أو نفي اللازم الشرعي نفي للزوم الشرعي
 والحاصل أن النسك المستعقب للدم شكر أو هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان
 في الجاهلية وذلك بعمل العمرة في أشهر الحج فإن كان مع التمتع في الأحكام قبل أكثر طواف العمرة
 فهو المسعى بالقرآن والافهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة
 وهو في الحقيقة إطلاق اللغة لمحصل الفرق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير
 (قوله ويطوف ويسعى لها ثم يخرج كما مر) يعني يأتي بأفعال العمرة أو لا من الطواف والسعي بين
 الصفا والمروة والرملي في الأشواط الثلاثة والسعي بين الميادين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

٤٩ - بحر ثاني

ليست للترتيب وهو الصواب أي أن تقديم العمرة في ذلك إذا أحرم بهما
 معا وفي التسمية بعده والدعاء مستحب لا واجب لأن الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط
 بناء على ما توهمه البعض من أن المراد من القرآن معناه الاصطلاح وسينه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونسبه عليه في الفتح
 أيضا في الموضوعين وقال إن الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعي الخ) قال في شرح الباب والذي
 يظهر لي أنه قارن بالمعنى الشرعي أيضا كما هو المتبادر من إطلاق قول محمد وغيره أنه قارن وبدليل أنه إذا ارتكب محظورا ابتعد
 عليه الجزاء وإنما أنه ليس عليه هدي شكر لأن أداءه يقع على الوجه المستحسن المقر في الشرع من إيقاع أكثر العمرة في

الاشهر وانه من وجه في حكم من اقر بعمره في غير الاشهر ثم اقر بما حج فانه ليس بقارن اجساعا اه (قوله قيد أطواف القدوم)
 سيند من المؤلف على ان المتمتع يرمل في طوافه والظاهر ان القارن كذلك ثم رأيت في الواو الحجة قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في
 طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أما المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن
 لانهم لا يسميان بعده لوجود البهي عقب طواف التحية والسنة ان يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسأني في باب الجنائز
 عن المحيط ما يشير اليه ايضا وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسن في حقه طواف التحية كما
 يأتي في باب طواف التحية وسعي ٣٨٦ ورمي لم يعد بهما في طواف الزيارة لانهم لا يتكرران كما يأتي ايضا ثم رأيت ايضا في

بأنى بافعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهما هذا الترتيب أعني تقديم
 العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غايته وهو شامل للقران
 والتمتع كما قدمناه فاذا نه لوطاف أولا بحجته وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه الاول وسعيه
 يكون للعمرة وينته لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جنائبا على
 الايامين أما على احوال الحج فظاهر لان أو ان التحلل فيه يوم النحر وأما على احوال العمرة فكذلك
 لان أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده أن المتمتع اذا ساق الهدى
 وفرغ من أفعال العمرة وحلق بحب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جنائبا على احواله
 مع انه ليس محرما بالحج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سبعين حاروا ساء) بأن طاف
 للعمرة والحج أربعة عشر شوطا وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو القاف لان المسئلة مفروضة فيها
 اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لانها المطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير ثم
 واختلفوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعوا
 للمسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف
 التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في الناسك لا يوجب الدم عندهما
 وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى والسعي بتأخيره بالاستتعال بعمل آخر
 لا يوجب الدم فكذلك بالاستتغال بالطواف اه وذهب صاحب غايه البيان الى أن المراد باحدهما
 طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة
 يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة يجوز به والمجرى عبارة عما يكون
 كافيا في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاثبات بالسنة وبدليل قولهم
 ان القارن يطوف طوافين ويسعى سبعين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة
 (قوله واذا رمي يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعها) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
 من الهدى والتمتع يشمل القران العزفي والتمتع العزفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح
 قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد بالذبح بالحجة كما قيد بها في ذبح المفرد لانه واجب على
 القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئا
 لحديث الصحيحين عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فخيرنا البعير عن سبعة والبقرة

الباب قال فيطوف لها أي
 للعمرة سبعا ويضطبع فيه
 ويرمل في الثلاثة الاول
 ثم يصلي ركعتيه ويسعى
 بين الصفا والمروة ثم
 يطوف القدوم ويضطبع
 فيه ويرمل ان قدم السعي
 اه قال القاري في شرحه
 فان طاف لهما طوافين
 وسعى سبعين حاروا ساء
 واذا رمي يوم النحر ذبح
 شاة أو بدنة أو سبعها
 وهذا ما عليه الجمهور
 قالوا من ان كل طواف
 بعده سعي فالرمل فيه
 سنة وقد نص عليه
 الكرماني حيث قال
 يطوف طواف القدوم
 ويرمل فيه أيضا لانه
 طواف بعده سعي وكذا
 في خزانة الاكل وانما
 الرمل في طواف العمرة
 وطواف القدوم مفردا
 كان أو قارنا وأما ما نقله
 زبلي عن الغاية للسروجي

من أنه اذا كان قد رمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة فخلافا ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل عن
 قولهم في جواب المسئلة يجوز به) قال في التمهيد ان قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يرد التحليل بقوله لانه أتى
 بما هو المستحق عليه اذ ظاهره ان المراد المعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد بن جبرته أي ما فعله من الاثبات بالسعي
 الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب
 الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان شط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه متى تقدم طواف الحج عليه وهذا كقوله
 مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد بالذبح بالحجة) قال الرملي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيد بها في ذبح المفرد فعلة منه

لأنه لم يقمدها أيضاً بل قال ثم اذبح ثم اخلق أو قصر والخلق أحب (قوله وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها إلى أنه دم عبادة الخ) معناه أنه لو كان دم جنابة لم يتخير وفي أخمية الوقاية وشرحها للقهستاني بكثرة ذبحها ثلاثة عن أخمية ومعه وقرآن في الخ فإنه يصح وكذلك الذبح سبعة عن ثلاث وعن الأحصار وجزاء الصيد والخلق والعقيقة والتطوع فإنه يصح في ظاهر الأصول وعن أبي يوسف الأفضل أن تكون من جنس واحد ولو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة أنه يكره كما في النظم أنه وسيد كوفي الهدي يجوز الاشتراك في بدنة كما في الأخمية بشرط إرادة الكل القريبة وإن اختلفت أجناسهم من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اهـ (قوله والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشريعة بلالية يفسد بما إذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حسد الغني في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فإن كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليله لم يجزله الصوم إن كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف أنه إذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل يسده أي الكاسب يمسك قوت يومه ويلقى بالباقي ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن إلا أن هذا إذا لم يكن في ملكه عن المنصوص والأفلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة إن كان له فضل عن مسكنه وكسوته عن الكفاف وكان ٣٨٧ الفضل ما بقي درهم فصاعداً لا يجزئه

الصوم كذا في شرح
الباب وفي حاشية المدي

وصام العاجز عنه ثلاثة
أيام آخرها يوم عرفة
وسبعة إذا فرغ ولو بمكة

عن المنسك الكبير
للشندي يعلم من عبارة
الظهيرية أن من كان
بمكة معسراً أو ببلده
موسراً يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها إلى أنه دم عبادة لا دم جنابة قياً كل منه كما سيأتي وسيأتي في الأخمية أنه لا بد أن يكون الكل مريداً للقربة وإن اختلفت جهة القربة فلو أراد أحد السبعة نجماً لأهله لا يجزئهم واستدل به بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتغي ولو بعث القارن بشمن هاديين فلم يوجد بذلك بمكة الأهدى واحد فذبحه لا يتحلل عن الإحرامين ولا عن أحدهما اهـ محمول على هدي الإحصار لأن التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانيسند والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة كما في الأخمية فإن كان القارن ساق الهندي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة إذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لا أيام النحر في الحجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدي قبل أن يكمل

الصوم لأن مكان الدم مكة فاعتبر يساره وأعساره بها اهـ (قوله والعبرة لا أيام النحر في الحجز والقدرة) ذكر الشريعة إلى في رسالة سماها بديعة الهدي لما استيسر من الهدي وذكر أن المحلل عن الإحرام لغیر المحصر انما هو والخلق أو التقصير وللمحصر ذبح الهدي في محله وذكر أن الهدي وجب شكره على القارن والمتمتع وأنه أصل والصوم خلف عنه وإن شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق أن العبرة لوجود الهدي في أيام النحر وأنه لا بدلية بين الهدي والخلق حتى يقال وجود الهدي بعد الخلق لا يعتبر لمحصل المقصود بالخلق وهو الخلق كما وقع في عدة من المعترات إذ لا دخل للخلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها بطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وإن تحلل قبله لموجب إطلاق النص ولقول المحققين العبرة لا أيام النحر وجوداً وعدماً للهدي قال الكمال فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لم يمسكه الهدي وسقط الصوم لأنه خلف وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف اهـ فقد نص على أن الصوم خلف عن الهدي والهدي لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالخلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وإن قدر على الهدي بعد الخلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعد هاله لم يلزمه الهدي لأن التحلل قد حصل بالخلق فوجود الأصل بعده لا ينقض الخلف اهـ فقهه تدافع وتقييداً لما في الكتاب كما تقدم وذلك لأنه أفاد أنه يتحلل بالهدي أصلاً وبالخلق خلفاً وإذا وجد الهدي لا يبطل خلفه الذي هو الخلق على كلامه الأخير والصواب كلامه الأول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونزاعهم بمسار وحاصل كلامه وجوب الهدي بوجوده في أيام النحر سواء خلق أو لا وأنه لا يسقط الهدي إلا بوجوده بعدها بخلاف ما ساهو والمنصوص عليه في كثير من المعترات أقول لا يخفى عليك أن الواجب

اتباع المتقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالحق أو بالتقصير فاذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالحق فاذا قدر على الذبح في أيام التحريم قبل الحلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالتحلف فبطل التحلف كما لو وجد المتهم الماء قبل الصلاة أما لو قدر عليه بعد الحلق لا يبطل الصوم كما لو وجد الماء بعد الصلاة لحصول المقصود به وهو التحلل بالحق وحينئذ في حصول الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الحلق أو بالتقصير لا يمتنع التحلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الحلق خلفا عن الذبح وقوله لم الغيرة لا أيام التحريم يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله) ويدل على انه لو صام في وقته انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الحج (قوله) بيان لا فضل قال في النهروان فادق قوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز فإني بالخبر فنه نظر اه وأجيب عنه بان قوله بيان لا فضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٣٨٨ لا الى كونه قبل أيام النحر اه قلت والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

صوم الثلاثة أيام أو بعدما أكمل قبل أن يحلق ويحصل وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدي بعدما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدي ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدي فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاستيعابي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان الاعتبار بوقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان الافضل والا فوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمره لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح طرفا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم يدل عن الهدي فيستحب تأخيرها الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهذلية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بمكة وشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذار جئت الى أهليكم وانما عدل أمتناعا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى يتحقق رجوعه الى غيرها له ووطنه ثم بدله ان يتخذها وطنيا كان له أن يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا وواجبا وهو بعض أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يبعد ههنا (قوله) فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم يدل والابدال لا تنصب الا شرعا والص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلم يقدر على الهدي تحلل وعليه ضمان

النهر حتى يجاب عن نظر به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب جعل كلام المصنف على بيان ما هو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه إشارة الى ما هو الافضل لا على بيان

فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل لادن لا يخفى ان قول المصنف الا في فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للافضل

لثلاث يتكرر كلامه قائل (قوله) بعد الاحرام بالعمره هذا بالنسبة للتمتع أما القارن فلا بد أن يكون بعد الاحرام بالحج والعمره فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بها في القارن وبعد احرام العمره في التمتع اه لكن هل يشترط صومها في التمتع خالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما حل من احرام العمره فيه كلام قال في شرح الباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم التمتع بلا خلاف الاحرام بالحج فانه ليس بشرط لصحة صوم التمتع في ظاهر المذهب على قول الاكثر بل يشترط أن يكون بعد احرام العمره فقط فلو صام التمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمره قبل أن يحرم بالحج جاز الآن وجود الاحرام خالة صوم الثلاثة بشرط في جواز صوم القارن وأما صوم التمتع فلا كثر على عدم اشتراط ذلك في البدائع وهو هل يجوز له بعدما أحرم بالعمره في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف بالعمره أو لم يطف اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس يصح في المذهب ان يمكن حله

على التمتع الذي ساق الهمدي وكذا ما في المدارك وشرح النازم من أن وقته أشهر الحج بين الأحرار من في حق التمتع لأنه يومهم أنه لا يصح بعد إجماع الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين أنه ملخصاً ومقتضاه فيه (قوله بل كلاً مذكوراً في الموضوعين الحج) حاصله أنه يجب عليه عند الامام ثلاثة دماء دم القران ودم الجناية على

٢٨٩

ودم تأخير الذبح ولما كان فرض المسئلة هنا فيمن عجز عن الهمدي لم يكن جانياً بتأخيرها وإنما الجناية حصلت بالحلق في غير أو أنه فليزمه دم له ودم للقران وأما ما في الجنايات فهو في غير العاجز فليزمه دمان ولم وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

باب التمتع

يدكر دم الشكر لانه كرهه هناك لكون لزوم الدمين هناك خلافاً للمذهب وساغ جعل كلام الهداية عليه لتخصيصه وإخراجهم عن الخطأ والسهو هذا وقد يقال إنه إذا لم يكن جانياً بالتأخير لم يكن جانياً أيضاً بالحلق في غير أو أنه فيمن عجز أن لا يلزمه الدم القران لأن العجز عذر وقد تنقل الشريفة إلى في رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للامام الاستبحاري ما نصه ولولم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يعجزه إلا الدم فان لم يجد شيئاً

دم التمتع ودم التحال قبل الهمدي كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فان حلق القران قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أو أنه لأن أو أنه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول فنسبه صاحب غاية البيان إلى الخلط لكونه جعل أحد الدمين هنادم الشكر والآخر دم الجناية وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير أيضاً في باب الجنايات إلى السهو وليس كما قال بل كلاً مذكوراً في الموضوعين فهنا ما لم يكن جانياً بالتأخير لانه لا يلزمه لا حله دم ولزمه دم بالحلق في غير أو أنه وفي باب الجنايات لما كان جانياً بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القران وليس الكلام إلا في الجناية وسياق تمامه هناك باز يد من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعني ان لم يأت القران بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أداؤها لانه يصير بانها أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشرع فعليه دم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لأن الدخول وعدمه سواء أذ لم يطف لها والمراد أكثر أسواطه حتى لو طاف لها أربعة أسواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضاً لها إذ قد أتى بركنها ولم يبق إلا واجباتها من الأقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما إذا طاف الأقل ثم وقف فانه كالعديم فيصير رافضاً والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلاً فانه لو طاف طوافاً ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه ينصرف إلى طواف العمرة ولم يكن رافضاً لها بالوقوف لأن الأصل أن المأني به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له ولا شيء عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع بنوى سجدة تلاوة أنصرف إلى سجدة الصلاة ولم يقد بالوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لانه لا حاجة اليه لأن الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضاً لها بمجرد التوجه إلى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهى عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها قسمين ما إذا قصد أولاً وأشار به إلى سقوط دم القران عنه لعدمه وإنما وجب دم لرفضها لأن كل من تحصل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لأن الشرع ملزم كالنذر والله أعلم

باب التمتع

أنه عن القران لنا حرة عنه رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع والمتعة وهو لا انتفاع حل وعليه دم المتعة ولادم عليه لا خلافه قبل أن يذبح ولادم عليه لترك الصوم (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضاً بمجرد التوجه إلى عرفات وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمدح الجمع بأن يكون الرضا بالتوجه والارضا بالوقوف وثمره الخلاف فيما إذا توجه إلى عرفته ثم بدله فخرج عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارناً جواب ظاهر الرواية يكون قارناً كذا في شرح اللباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمره الخلاف تأمل

باب التمتع

(قوله فقوله من الميقات لا حصر من مكة الخ) قال في الترتيب لا يراد عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فشمعل المكي (قوله والصحيح منه) أي من الاسام قال في العناية يقال الميقات له اذا نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن الترويض وسماه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا المتبادر في المتبع الذي لم يسبق الهدى والثاني ما يدون على خلافه وهو ما لا يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعد ما تقدم وفي الخط الاسام الصحيح ان يرجع الى اهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستقاعا عليه وعن هذا قلنا لا يمنع ٣٩٠ لاهل مكة واهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما

هو في حق الاقاني
والثاني اهم منه يدلك على
هذا ما في الهداية اذا
ساق الهدى فالمسألة لا
يكون صحيحا بخلاف المكي
اذا خرج الى الكوفة
وأحرم بعمرته وساق
الهدى حيث لم يكن
مستعلا بالعود هناك غير
مستحق عليه فيصح المأمة
وهو ان يحرم بعمرته من
الميقات فطواف لاهل يسي
ويحلق أو يقصر وقد
حل منها ويقطع التلبية
بأول الطواف ثم يحرم
بالج يوم التروية من الحرم
ويحج ويذبح فان عجز فقد
رفان صام ثلاثة من شوال
واعتمر لم يجزه عن الثلاثة
ما له قال في العناية لان
المراد بالعود هو ما يكون
عن الوطن الى الحرم أو الى
مكة وليس ههنا وجود
لدونه في الحرم أو في
مكة فلا يتصور العود
واذا ساق الهدى لا يكون
متمتعاً فلان لا يكون اذا

أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمرته من الميقات فطواف لاهل يسي ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالج يوم الترويض من الحرم ويحج) فقوله من الميقات لا حصر من مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران لا لا حصر من دورته أهله أو غيرها كما ينه في القران ولم يقصد احرامها بأشهر الحج لانه ليس بشرط لكن أداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعاً وانما لم يقصد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لا لانه شرط في التمتع لانه غير يئس به وبين بقاءه محرماً منها الى ان يدخل احرام الحج ولا يراد عليه التمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لاهل الزمهم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالج دلالة على تراخي احرامه عن أفعاله الخرج القران ولم يقصد الحج بان يكون من عامه للعلم به لان معنى التمتع الترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يدون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعله حتى لو أحرم بعمرته في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرة من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعاً بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرته كفائت الحج فالحق القابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بأفعاله عن احرام عمرة بل التحلل عن احرام الحج فلم يقع هذه الأفعال معتمداً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للسارة الى الحرم وقوله من الحرم بيان للميقات المكي لاهل مكة ولم يقصد بعدم الاسام باهله فيما بينهم الاسام صحيحاً لما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يئس باهله الاسام صحيحاً بطل تمتعه والافلا والصحيح منه أن لا يدون العود مستقاعاً عليه يقال الميقات له نزل وهو يور الميقات أي غنا كذا في المعرب وانما يقطع التلبية فيها بأوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المتن أي لا يكون مسنوناً في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه يحرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان الغنم متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وانما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يصحى ووقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسمى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولاً انما هو عن العمرة وان سعى المتمتع وزمل في طوافه بعد احرامه بالج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانها لا يتكرر ان (قوله ويذبح فان عجز فقد رمى) أي في باب القران فان حكمه ما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

لم يسبق كان أولى اه فقد جعل المسام هذا المكي صحيحاً مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالج طاف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعمرته لانه أتى بذلك مرة ولا يتكرر فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التمتع مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يجزى من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزأه عن السعي لانه يشترط للأجزاء اعتبار طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بد أن يترتب شرعاً على طواف فأذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

الرجل تنعل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج ومن قيد أجزاءه يكون الطواف المقدم طواف تحفة فعلية البيان اهـ وخاصة
ان منشأ توهيم جله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شيء يقيد بقييده به (قوله سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر
الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في الزهر أقول في
كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما دامه لانها المطلق الجمع وظاهران ٣٩١ معنى أحرم أي به وهو انما يكون بالنية

مع التلبية لانه شرع فيه
كما توهيمه في البحر اهـ
قلت وحيث أقرب بان الواو
لمطلق الجمع كما هو الواقع
يصدق بان يكون أحرامه
بالنية مع السوق أو مع
التلبية فانه بكل آت
بالأحرام لانه كما يكون
بالنية مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما أحرم
بها قبل أن يطوف فان
أراد سوق الهدى أحرم
وساق وقلد بدنته بمزادة
أو نعل ولا يشعر ولا يتحتم
بعد عمرته ويحرم بالحج يوم
التروية وقبله أحب

بهما مع الخصوصية كما مر
فالمحصر بقوله وهو انما
يكون الحج مدفوع
والقول بالدلالة على
ما ذكره المؤلف ممنوع
فتدبر (قوله وقد قدمنا
الحج) أي أول هذا الباب
ثم أن وجوب الدم إذا لم
يرجع إلى أهله قال في
اللباب ولو حلق لم يتحتم
من أحرامه ولم يدم وإن
بداله أن لا يهيج صنع

أي لا يهيج ما شاء ولا شيء عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وإن نحره ثم رجع بعد الحلق إلى أهله ثم حج لا شيء عليه
الوقت اهـ وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع إلى أهله فلا يهيج لأنه لم يوجد في حق الحج إلا مجرد النية فلا يلزمه
الحج وإن أراد أن ينحر هديه ويحج ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لأنه مقسم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الإحلال

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز أدائه قبل سببه (قوله وصح لو بعد
ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه إذا بعد
السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذ الاشتقاق على
الترتيب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في
الجاهلية وهو معنى التمتع ولم يمكن الخروج عن أحرامها إلا بفعل نزل الأحرام منزلة ما فلذا جاز بعد
أحرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز إلا بعد الفراغ وإن كان
السبب فيها واحدا لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد
الفراغ وقد يمكن كون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان
بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا وقد تقدم ان الأفضل تأخير صومها إلى السابع من ذي الحجة
لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو
نعل ولا يشعر) بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى
ثم لان الأفضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتعليق انه
أفضل من التحليل وبالسوق انه أفضل من القودا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله
أراد عائد إلى التمتع بمعنى مريده والمراد بالأحرام أحرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها
والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنامها من الجانب الايمن كذافي
شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكره وعند أبي حنيفة حسن عندهما
الاتباع الثاني في صحيح مسلم وغيره وأجيب لأبي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارضوا فرجنا
المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهى وهو مقدم على المبيع ورد بانه ليس منها لانها ما يكون
تشويها كقطع الأنف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل
الاشعار في حجة الوداع ولو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان
المشركين لا يمنعون عن تعرضه اليه وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي
يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية إلى الموت لا مطلق الاشعار واختاره في غاية البيان
وصححه وفي فتح القدير انه الاولي (قوله ولا يتحتم بعد عمرته) لان سوق الهدى يمنعه من التحلل
لحديث البخاري اني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أتحر وقد قدمنا انه لو حلق رأسه بعد
الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الأحرام
كأنه يحرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيرا في اثبات الأحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة
الأحرام أيضا لاولي لان البقاء أسهل كذافي النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب)
لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لان الأفعال بعد ذلك تتبع الأحرام

بهديه ما شاء ولا شيء عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وإن نحره ثم رجع بعد الحلق إلى أهله ثم حج لا شيء عليه
أي لا يهيج ما شاء ولا شيء عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وإن نحره ثم رجع بعد الحلق إلى أهله ثم حج لا شيء عليه
الوقت اهـ وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع إلى أهله فلا يهيج لأنه لم يوجد في حق الحج إلا مجرد النية فلا يلزمه
الحج وإن أراد أن ينحر هديه ويحج ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لأنه مقسم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الإحلال

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاتبى عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة فحج هديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لانه لم يدم له
وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اهـ (قوله واستبعده) أى استبعد ما قاله في النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ
جملة معترضة أى اذا أطلق الشارح في هذا الكتاب والمراد به ان يلغى (قوله في هذا الكتاب) أقول بل هو المراد به أى أطلق شارح
الكتاب في عبارات العلماء مطلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السعفاوى صاحب النهاية (قوله يجب عليه
بدنة الحج والعمرة شاه) أى اتفاقا وقوله وبعد الحاق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الورى بدنة الحج ولا
ثى عليه للعمرة واستصوبه في الفتح كما سأتى معلا في الجنائيات بما طاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر
كلام الزيلعي (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاصحاب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال في النهر
يمكن انة فائسل بانتهائه
بالوقوف الا في حق النساء
وقد نقل في الفتح عن
الغاية معزيا الى المبسوط
والبدائع والاستيعابى لو
جامع القارن أول مرة
بعد الحاق قبل طواف
الزيارة كان عليه بدنة
للحج وشاة للعمرة لان

واذا حلق يوم النحر حل
من احرامه ولا تمتع ولا
قران لمكى ومن حوله

القارن يتحلل من احرامين
بالحلق الا في حق النساء
فهو محرم بهما في حقهن
ايضا وهذا يخالف ما
ذكره في الكتاب وشروح
القدورى فانهم يوجبون
على الحاج شاة بعد الحلق
اهـ وهو ظاهر في أن

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه) أى من احرامى الحج والعمرة وهو نصريح ببقاء احرام
العمرة بعد الوقوف يعرف الى الحلق وأورد عليه في النهاية بان القارن اذا قبل صددا بعد
الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف في حق سائر الاحكام
وانما يبقى في حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهى بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء
خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا
جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاه وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اهـ لكن
صاحب النهاية لم يجز به انما عزا الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات
الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب
انما هو باعتبارانه حناية على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد
تناقض كلام شيخ الاسلام فانه أوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون
احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شهـ أولا فان أوجبت لم تشمل الوجوب والا فشمول
العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شى حتى في حق النساء اذا
كان متمتعاً ساق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في كل
شى الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذى ساق الهدى وبين القارن والا فلا
فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط فان طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان
ولا يحل من عمرته بالحلق ولو أحرمت بعمرة فطاف لها ثم أضاف إليها ثم حلق يحل من عمرته ولا شى
عليه لانه بمنزلة من أحرمت بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكى ومن حوله) اهـ
لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الإشارة الى المتمتع لا الى
الهدى بقريته وصلها باللام وهى تستعمل فيما لنا ان يفعله بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان
مراد القيسل ذلك على من لم يكن ولا يكون اسم الإشارة للبعيد والتمتع أبعد من الهدى ثم ظاهر
الكتاب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

اجاب الشاتين لا مخالفة فيه اهـ قلت لكن قول النهاية فيما عر وانما يبقى في حق التحلل
لا غير يفيد انهاءه بالوقوف في حق النساء أيضا وقد علمت ان ما في النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان أوجبت) أى الجنابة
لزم شمول الوجوب أى في الجماع وغيره والا أى وان لم توجب شى لم تشمل عدم الوجوب في الجماع وغيره اما لا يجان
في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له وسيأتى في الجنائيات ان المذهب في مسألة الصيد لروم دمى وان لروم دم ضعيف (قوله
ثم ظاهر الكتب الخ) قال في النهر وقد صرح أصحاب المذهب بان الا فاقى المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام
وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الانساق الصحيح ولا وجود للمشرط بدون شرطه ولا سلك انهم قالوا بوجود القاسم مع الانساق ولم
يقولوا بوجود الماثل شرعا مع ارتكاب النهى ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا في الفتح لمخصا
واختار منعهما أى العمرة أيضا وان لم يصح لكن لا يخفى ان ما استدل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضى عدم تحققها منه بل علم

كرهه من غير ما هو الموافق لمسايق في اضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو ادخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف بها اول
 طيف ولم يرفض شيئا جزاء له ان يافعالها كمال منته غير انه منهي عنه وبهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي
 لان لا على وجه التحق والقران وهذا هو المرجح له في الباب الا آتى اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الحجة
 وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في
 الشرع بل لا بد لنا ان نفقوا عليه متونا وشروحا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو ادخل احرام الحج الى آخر ما روي ذكر
 انه لا خلاف في صحة قران المكي وتمتع وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجع متاملا وروده أيضا في شرح الباب
 بما حصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المستنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيد كرم المؤلف هذا
 التوفيق فربما (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه ان يلحق بقوله ولان ميقات أهل
 مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص
 فمن لم يسبق الهدي وحلق أما اذا سبق الهدي أو لم يسبق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملما باهله الماسما صححا فدعوى صاحب البدائع
 عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشرع بل لا بد وكان مني ما ذكره تفسير

الامام الصحيح بما روي عن
 العنسية وليس كذلك
 بل مني المسئلة بقسوة
 بما قدمناه عن المعراج
 عن المحيط بان يرجع الى
 أهله عن العمرة ولا
 يكون الرجوع الى العمرة
 مستحقا عليه ولهذا قال
 وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل
 مكة كما روي مثله في
 النهاية واذا كان كذلك
 فالامام الصحيح موجود
 هنا لما قدمناه عن
 العناية ان المراد بالعود

لكن ساق الهدي بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح
 ومتنصا انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة
 بأنه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنهم لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم
 الحبر وهكذا ذكر الاستيعابي ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجوز لهم الصوم ان كانوا
 معسرين فحين أن يكون المراد بالنفي في قوله لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب
 دم حبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشترطهم عدم الامام فيما بينهم ما اتهاهول للتمتع المنتهض سببا
 للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من
 أهله الحج من عامه فانه يكون آثما لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لم يمه دم جنابة
 لادم شكر وان لم يكن من أهله الحج من عامه ولم يصح فانه لا يكون آثما بالا عتقار في أشهر الحج لانهم
 وعندهم سوا في رخصة الاعتقار في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتقار في أشهر الحج للمكي
 معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثما أيضا ويلزمه دم جنابة وفي الهداية
 بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وجبته ميقاتيتان فصار بمنزلة
 الآفاق قال السارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جنابة لوجود الامام الصحيح

هو ٥٠ بحر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا وجود لكونه في الحرم أو في مكة وعليه
 عدم التصور في الثلاث مسلم ناهل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر
 من اهل مكة ونارعه في ذلك بعض الآفاقين من الحنفية من قريب ومعتد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد
 خلافه اه ملخصا فقدم مال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع
 للعمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أو لا ثم بين وجهه وروده في النهر كما قدمناه آنفا وكذا رده من لا على في شرح الباب ونقل
 التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعه وميل المؤلف الى ذلك أيضا فانه صرح بأنه لا يكون آثما في أول عبارة
 البدائع والمسئلة طويلا الذي وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدني وذكر حاصل
 لا قول في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في الباب ان التمتع لا يعتصر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة
 لفردة أيضا وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا التمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها
 بمادة مستقلة أيضا كالطواف اه وفي حاشية المدني ان ما في الباب مسلم في حق التمتع السابق للهدي أما غير السابق فلا لانه
 خلاف مذهب أصحابنا اجتماعا لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاق كما
 شرح به في النهاية والمبسوط والبحر راختر راده العلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لأهل مكة تمتع ولا قرآن كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل أنه لا فرق بينهما) اهـ رخصه السندي في منسكه الكبير
 بأن الاسم الصحيح المطلق للعلم لا يتصور في حق القارن وأما الاسم الفاسد مع بقاء الأحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم
 الاسم فلا يبطل القران بالاولى اهـ ملخصاً وقوله المكي يأتي الخ أقول فسه نظرياً بوجه قول الهداية السابق لأن حجرته ووجهه
 ميقاتيان أي بخلاف ما إذا تمتع بهما خرج إلى الكوفة فإنه لا يصح لأنه وإن كان أحراماً للعمرة آفاقاً لكن إحرامه للحج مكي
 فهو حينئذ من أهل المسجد الحرام وأما القارن فلا ماعلت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لأنه يخرج وجه صار آفاقاً وانما تشمل
 من لم يخرج هذا ما ظهر في قدره (قوله وإيجاب دم الحنابة على المكي الخ) قد علمت أن المكي إذا خرج إلى الميقات و تمتع لم يصح
 بمنزلة الآفاق لأن حنابة مكية وبصيرتها كما قدمه والدم الواجب عليه دم حنابة لما رتبته من النهي وهذا لم يوجد في
 الآفاق أصلاً لأنه ليس مكائماً أن وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مني على حجة تمتعه كما مر والأفاق إذا لم ياهله ثم حج لم يكن

بمنه ما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الاسم دون القران ومقتضى الدليل
 أنه لا فرق بينهما في هذا الشرط وأن المكي يأتي إذا حرم من الميقات بهما أو بالعمرتين في أشهر الحج ثم حج
 من عامه لأن التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه وإيجاب دم الحنابة على المكي إذا خرج
 إلى الميقات وقمع مقتض لو وجوب الدم على الآفاق إذا تمتع وقد ألم بينهما المسامحة كما لم يصح حوا
 به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حوله من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة أهل مكة وإن كان
 بينهم وبين مكة مسيرة سفر لأنهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي
 فيكره ويلزمه الرقص والعمرته له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لأن الاسم
 قطع تمتعه اهـ ولم يسن المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بسمرة ووجهه رفض العمرة ومضى
 في الحجة وعليه عمره ودمه فإن مضى في العمرته لم يدمه مجمعه بينهما فإنه لا يجوز له الجمع فإذا جمع فقد
 احتسب وزرارة تكب محظوراً فلم يدم كفارة ثم لا يدم من رفض أحدهما من وجوه المعصية
 فرفض العمرة أولى فإن طاف لعمرته ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أي حنيفة لأنه امتناع
 وهو أسهل من الإبطال وعندهما برفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمها وعليه
 دم لا تركابه المنهي عنه اهـ وفيها أيضاً ذكر الامام المحبوبي أن هذا المكي الذي خرج إلى
 الكوفة وقرن انما يبيح قرانه إذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فلما إذا دخل أشهر الحج
 بمكة ثم قدم الكوفة ثم عادوا حرم بها من الميقات لم يكن قارناً لأنه لم يدخل أشهر الحج وهو بمكة صار
 ممنوعاً من القران شرعاً فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعبه في فتح القديري بأن الظاهر
 الإطلاق لأن كل من حل بمكان صار من أهله مطلقاً (قوله فان عاد الممتع إلى بلده بعد العمرة ولم
 يسق الهدى بطل تمتعه وإن ساق لا) أي لا يبطل يعني إذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الأول
 ويلزمه في الثاني ومحمد رحمه الله تعالى أبطل التمتع فيها لأنه إذا هما بسفرتين والممتع من
 بسفرة واحدة وهما جعلاً استحقاق العود كعدمه فإنه بالهدى استخدام إحرام العمرة إلى أن يخرج بالحج

مستعناً إذا لم يسق الهدى
 فقوله إذا تمتع غير ظاهر
 وإيجاب الدم عليه أن كان
 مخالفة النهي فلا وجه له
 لما علمت أنه ليس مكائلاً
 ليس مستعناً أصلاً وإن
 كان لحجده المنامة بأهله
 بعد عمرته فلا وجه له
 أيضاً لما سيق في
 فإن عاد الممتع إلى بلده
 بعد العمرة ولم يسق الهدى
 بطل تمتعه وإن ساق لا
 الصفحة الثامنة أنه لو بحث
 الهدى وتجعل ذبيحة قبل
 يوم النحر ولم ياهله فلا
 شيء عليه مطلقاً سواء حج
 من عامه أو لا وفي مسئلتنا
 أن لم يسق الهدى فلا
 شيء عليه بالاولى (قوله
 والعمرة له في أشهر الحج
 لا تكره الخ) هذا مخالف لما سبق في الحاصل (قوله وبينه في المحيط)

وسبق بيانه أيضاً في باب إضافة الأحرام إلى الأحرام والذي مشى عليه المصنف هناك أن المرفوض الحج (قوله وعليه عمره ودم
 أي دم الرقص وهو دم جبركذافي الباب) (قوله وتعبه في فتح القديري بأن الظاهر الإطلاق الخ) أقول نقل في الشرح بلالة كلام
 المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ السلي عن الكرماني اهـ وعليه إطلاق كلام الهداية فيما
 تقدم مقيد بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وإن لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في الترقية يجوز ظاهر إذا بطلان الشيء
 فرع وجوده ولا وجوده مع فقد شرطه ولو قال لم يكن متمتعاً كان أولى اهـ فثبت أن ذلك فهو يجوز شائع بينهم مثل بطلان
 صلاته وفسد صومه واعتكافه ووجه تنويعه باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم أن سوق الهدى
 يمنع من التحلل الخ) أي حيث قالوا فإنه بالهدى استخدام إحرام العمرة الخ

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شرح القدوري
(قوله وعلم من هذا الخ)
قال في شرح الباب والحيطة
لم يدخل مكة بعمره قبل
أشهر الحج يريد التمتع أو
القران أن لا يطوف بل يصير
إلى أن تدخل أشهر الحج ثم
يطوف فانه متى طاف
طوافا وقع عن العمرة
ولو طاف الكل أو أكثره
ثم دخلت أشهر الحج فاحرم
بعمره أخرى داخل
ومن طاف أقل أشواط
العمرة قبل أشهر الحج
وأتمها فيها وحج كان متمتعا
وبعكسه لا

المقات ثم حج من عامه لم
يكن متمتعا عند الكل
لانه صار حكمه حكم أهل
مكة بدليل انه صار ميقاته
مقاتهم قال الكرمانى
الآن يخرج إلى أهله أو
مقات نفسه على ما ذكره
الطحاوى ثم يرجع محرما
بالعمرة اه والظاهر
ان هذا الحكم بالنسبة إلى
الافاقى الذى صار فى
حكم المكي بخلاف المكي
الحقيقى فانه ولو خرج
الافاقى فى الأشهر لا
يصير متمتعا مسنونا
لماسبق من اشتراط عدم
الاسقام فى التمتع وهذا
والظاهر ان المتمتع بعد
فراغه من العمرة لا يكون
متمتعا من اثنان العمرة فانه

ويحل منهما ما ظهر كلامهم ان سوق الهدي يمنع من التحلل وانه التزام لا حرام الحج من عامه لكن
في فتح القدير انه لو بداه بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد وادامح
الهدي أو أمر بصدقه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليل محمد ليكون العود غير مستحق
عليه انه لو بعث هديه ليخرج عنه ولم يحج كان له ذلك فقوله هاتان العود مستحق عليه سوق الهدي
معناه إذا أراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدي ورجع إلى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
منه في حق الحج الا مجرد النية ويجزئها لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
في الابتداء وان أراد أن يخرج هديه ويحل ولا يرجع إلى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدي من الاحلال فان فعله ثم رجع إلى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير
مستمتع ولو حل بمكة وفجر هديه ثم حج قبل أن يرجع إلى أهله لم يدم التمتع لانه لم يلزم بأهله فيما بين
النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالحاصل انه اذا ساق الهدي لا يحلوا ما أن يتركه
إلى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شئ عليه غيره سواء عاد إلى أهله أولا وان تحلل بذبحه
فاما ان يرجع إلى أهله أولا فان رجع إلى أهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
اليهم فان لم يحج من عامه فلا شئ عليه وان حج منه لم يدم التمتع ودم الحل قبل أو انه ورجع في فتح
القدير مذهب الشافعى في ان عدم الاسام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده إلى
أهله سواء ساق الهدي أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضر الميقات الحرام لا لاجل
المساكنهم بأهلهم بينهما بل لتيسير العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه
لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم يأهله محرما بخلاف ما اذا
طاف الاكثر ودخل في قوله بعد العمرة المحقق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
فالعود بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها
كان متمتعا وبعكسه لا) أى لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان لاكثر
حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال حكم أكثره
حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار إلى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج
لان الاعتبار انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال
لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك
طواف الجنب على رواية الكرخى فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره
يرتفع الاول بالعادة لكن يتعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
لو أتت هذه العمرة ثم ابتدأ احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن
متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شئ
حتى ينقض بالعادة اه وعلم من هذا ان الاعتماد في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته
سواء أتى بعمرة أخرى في أشهر الحج أولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج
كان متمتعا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغربة فكان
اجتماعها في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم الشك الا ان المكي ليس ممنوعاً عن العسيرة قطعاً على الصحيح وانما يدون ممنوعاً عن التمتع كما
 ينقسم اه ماني الباب (قول الله نصف عشر ذي الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطريق
 خبره ورد بان يبعد ان يوضع الا اذا ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطراف الزيادة على انه وقت الوقوف في الجملة
 بدليل ما قاله السرخسي واشتبه يوم عرفه ووقفوا ثم ظهر انه يوم النحر اجزاء هم لان طهراته الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع)
 الاضافة ثمانية أي اسم هو الجمع والافه وجمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصبح الاربعة لجمع القبلة هذا وقد اعترض
 القيسستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مخرج لا يليق بفصاحة القرآن واختار في
 الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهراً تساعداً وبجاءوا هذا الجواب بنقله في النهر عن الكشاف أيضاً قوله
 أنزل بعض الشهر منزلة كاه ورده في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه الباسا بخلاف قوله تعالى فقد صنعت قلوبكم قال واقول

ان يفعل أكثر أسواط العسيرة في أشهر الحج ذكر في الخط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى
 ما قدمناه عن محمد وقد مناجاؤه في باب القرآن (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة)
 أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروي عن العبادة الثلاثة ورواه
 البخاري في صحيحه عن ابن عمر ولم اجد حيث ذكر الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف قال
 قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل
 قوله تعالى فقد صنعت قلوبكم فلا سؤال فيه اذن وانما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة
 معلومات اه وما في غاية البيان من انه عام مخصوص فقهه نظر لان أخض الخصوص في العام اذا
 كان جمعا ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشاف وقائدة التوقيت بهذه
 الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج
 لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره
 الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرته يوم النحر فأتى بأفعاله
 أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل فحج كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يكره على ما
 ويوجب أن يضع مكان قولهم حج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك
 وسماي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرته يوم النحر وجب عليه الرض وان
 لا ارتكابه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته وحجته مكية والمتمتع من عمرته متبعاً
 وحجته مكية والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره)
 أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال
 به فجاز تقديمه على الزمان كالقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمه فانه لا يجوز
 تقديمه على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بها القول تعالى وذكرا اسم ربه فحلى
 لان الفاء للوصل والتعقيب بالتراح وانما كره للطول المفضي الى الوقوع في محظوره أو على انه

هو من باب ذكر الكل
 وارادة الجزء وقريضة
 الجواز سياق الكلام لانه
 قال الحج أشهر والحج نفسه
 ليس بأشهر فكان
 تقديره والله أعلم بالحج في
 أشهر والطرف لا يستلزم
 الاستفراق فكان
 البعض مراداً وعينه ما
 وهي شوال وذو القعدة
 وعشر ذي الحجة وصح
 الاحرام به قبلها وكره
 روى عن العبادة
 وغيرهم اه (قوله
 وما في غاية البيان الحج)
 قال في النهر الذي في غاية
 البيان مالم يظهري
 يراد من العام الخاص اذا
 دل الدليل وقد دل نقلاً
 وعقلاً اه والفرق بين
 العام بخصوص والعام

الذي أريد به خاص لا ينفى اه وما ذكره المؤلف مسبوق اليه في العناية وفيه اولان الخصوص انما يكون
 بانخراج بعض افراد العام لا بانخراج بعض كل فرد اه وهذا وارد (قوله وقائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز
 الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيادة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذي الحجة بلا كراهة (قوله وانما كره الطول الحج) قال في النهر
 اختلاف المتأخرين في المعنى الذي لا حله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يمان
 من موافقة المخطوطة فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فانه اذا
 ان المراد بالوقت وقت الحج ولولعاه مضي الا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال
 ولله المخرج أكثر الشراح على غير ما حرمه يوم النحر فينبغي أن يكون مكرهاً حيث لم يأمن وان كان في أشهر الحج وما في النكاح
 عقيد بذلك واطلاقه بفقد التحريم وقد صرح في النهاية بأسأته اه أي فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

اطلاق الاساءة على ترك

السنة لكن صرح
القهستاني بانها غير مكية
وقال كما أشير اليه في شرح
الطحاوي وقد تقدم قبيل
باب الاحرام ذكر المؤلف
الاجماع على الكراهة
ونقلنا هناك خلاف أبي
يوسف فيها فراجعوه وبه
يحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتمر
كوفي فيها) أي في أشهر
الحج (قوله قال فخر الاسلام
انه الصواب) قال في النهر
ولو اعتمر كوفي فيها وأقام
بمكة أو بصره ووجح صحيح تمتعه
ولو أفسدها فاقام بمكة
وقضى وحج لا إلا أن يعود
الى أهله وأيهما أفسد
مضى فيه ولا دم عليه ولو
تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة
وفي المعراج انه الاصح
لكن قال في الحقائق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوي
وقال الصنفار كثيرا
ما جربناه فلم نجده خالطا
وكثيرا ما جربنا
لخصاص فوجدناه خالطا
(قوله وعبارة الجمع الحج)
قال في النهر فيه نظرا لانه
اذ لم يبطل تمتعه بالاقامة
فعدمها أولى والتقيد
بالخروج لا ينهم الحكم
فيما لو أقام بها هنا أولى

شبه بالركن ولد اذا اعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانه المرادة عند اطلاقهم لها
قوله ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصره ووجح صحيح تمتعه) أراد بالركوفي الا فاقى الذي يشرع
التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان البصرة أو غيرها أما
اذا أقام بمكة أو خارجه اذ اخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وحيته مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا وما
اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفارة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع
له نكاح فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والخصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
نقول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذا ان يبقا تيان ولا بد فيه أن تكون حجة مكية ونقل
الخصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح وأطلق في اقامة مكة
أو بصره فشمّل ما اذا اتخذها سادا راولا كما صرح به الاسديجاني والكياني فيافي الهداية من
بالتخاذ سادا رالتفاقى وقيد بكونه اعتمر في أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا
بها فاقوى بالركوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ لم يكن ساق الهندي وعبارة المجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير
قائمة لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاوّل محل الخلاف
الثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المصنف (قوله ولو أفسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا إلا أن
يعود الى أهله) أي لو أفسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا إلا أن
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرمان الميقات بعمره ثم يحج من عامه فانه
يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاهما صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة
وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية وحيته مكية فصارت متمتعا ولا يضرها كون العمرة قضاء عما أفسده
ان كانت قضاء وفي قوائد الا أن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما اذا أقام غيرها فهو مذهب الامام وقالا
يكون متمتعا لانه انشاء سفر فهو كالعود الى وطنه وله ان يسفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالاعتداد بهذه المسئلة أيدت نقل الطحاوي وقيد في المبسوط بان يجاوز المواقيت في أشهر
الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرته فيها كان متمتعا عند الامام أيضا لانه يجاوز الميقات صار
في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع
بحرام على اهل مكة فلا تمتع هذه الحرمية بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي (قوله
وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمره ثم حج من عامه ذلك فاي التمسكين
مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم ينفع باده التمسكين صححين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته
والاخرى أفسد محمل منه دم (قوله ولو تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة) لانه أي بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الافحية فلم يستباحه عليه لانه مسافر أطلقه فشمّل الرجل والمرأة وانما
وضع محمد المسئلة في المرأة لانها واقعة امرأه وانما لان هذا التماسا شتبه على المرأة لان الجهل فيها
أعلى فادم يجزه عن المتعة فان كان تحال بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحال قبل أو بعده

(قوله وهذا يستفاد من هذا الج) أي حيث أجزأه الأصح من المنعة وقد نقل في التمهيد التصريح بهذا المستفاد عن الدراية (قوله وقد يقال الج) ذكر في الشرح لا يثبت له قيل رويته لئلا يتركه قوله ثم قال لكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام الخروجه لو كان النظر لا يقع ٢٩٨ ما طافه عنه ولو غلبت غيره وأما الأصح فلهي متعينة في ذلك الزمان كالمنعة فلا تقع

الأصحية مع تعينها عن غيرها اهـ واعتبر من أنه إن أراد أن الأصحية متعينة في حق غير ذلك المتعنع فليس ولا كلام فيه وإن أراد أنها متعينة في حقها أيضا فلا يسلم إذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا أما المنعة فهي متعينة عليه فساوت الطواف اهـ فالأولى ما أجاب به بعضهم إن ولو حاصت عند الإحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركه كنه كن أقام بمكة

والأقدم التمتع وقد استفاد من هذا أن دم التمتع يحتمل إلى البيت وقد يقال إنه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا أنه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله ولو حاصت عند الإحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاصت سرف أفعلى ما يفعل الحاج غير أن لا تطوف بالبيت حتى تطهرى فإذا كان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولم يرد في إعادة طوافها ما يدل على إباحة (قوله ولو عند الصدر تركه كن كن أقام بمكة) يعني ولا شيء عليها إلا أنه واجب يسقط بالصدر والخص والنفاس عذر وكذا إذا أخرت طواف الزيارة إلى وقت طهرها فإنه لا يجب عليها شيء العذر وقد قدمنا ذلك

كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام بمكة تشمل ما إذا أقام بعد ما حل التفر الأول أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

٢

ثم الجزء الثاني وبليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات

342

طواف الركن لما كان الوقت متعينا لا يسع غيره أجزأه نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى أن هذا غير ما في الشرح لآلية ولا يرد عليه الاعتراض المأخوذ من قوله لما زعمه المعتبر (قوله وكذا إذا أخرت طواف الزيارة) أي إذا حاصت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاصت في وقت تقدر

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف أربعة أدم للتأخير ولو حاصت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء فقولهم لا شيء على الحائض وكذا النساء لتأخير الطواف مقيد بما إذا حاصت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاصت قبل أيام الخروجه لم تطهر إلا بعد مضي أيام الخروجه اهـ لما ذكره في اللباب أن ما من أهل الطهارة في آخر أيام الخروجه وبمكة الطواف الزيارة كله أو أكثره فليس الغروب فلم تطف فعليه أدم للتأخير وإن أمكنها أقامه فلم تطف لا شيء عليها والله سبحانه وتعالى أعلم